الفقيه والدين والسلطة

جدلية الفكر السياسي الشيعي بين المرجعيتين العربية والإيرانية

الدكتور/ محمد بن صقر السلمي
الأستاذ/ محمد السيد الصياد



مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية
AGCIS

ⓒ مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية، 1438هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

السلمي، محمد صقر
الفقيه والدين والسلطة. / محمد صقر السلمي؛ محمد السيد الصياد .
الرياض، 1438هـ
247ص: 22x15سم
ردمك: 978-603-90911-1-0

1- الإمامة عند الشيعة 2- الفكر الشيعي. الصياد، محمد السيد
(مؤلف مشارك) ب.العنوان
ديوي 247,1 1438/10216

رقم الإيداع: 1438/10216
ردمك: 978-603-90911-1-0

المحتويات

مقدمة

تأتي أهمِّية موضوع هذا الكتاب من كونه من أول الكتب التي تدرس عَلاقة إيران بالتَّشَيُّع العربي من جانب مختلف هو نظرية الفقه السياسيّ والدستوري، ذلك لأنّ نظريات الفقه السياسيّ هي المدخل الرئيسي لخلافات الدولة الإيرانيَّة ما بعد الخُمَينِي، مع الفَقِيه العربيّ والمَرجِعِيَّة العربية. فقد دُرِسَت عَلاقة إيران بالتَّشَيُّع العربيّ من منظور سياسيّ واستراتيجيّ، بيد أنه لا توجد دراسة شاملة تشرح وتفكك العَلاقات الفكرية والآيديولوجية، ومواطن الخلافات وأبعادها الاجتماعية وسياقاتها الأنثروبولوجية، وخلفياتها الدينية والمذهبية، بين الْمَرجِعِيَّة القمية -ما قبل وما بعد الخُمَينِيّ- والمَرجِعِيَّة العربية، وتطور تلك العَلاقة وعوامل تماسكها، ومحدِّداتها في العقل الحوزويّ، أي طبيعة الصراع بين الفَقِيه والمرجع العربي وبين الفَقِيه والمرجع الإيرانيّ، وموارد صبغ شخصيَّة المرجع الإيرانيّ بالقراءة الخُمَينِيَّة للنظرية السياسية، مِمَّا وسّع الهُوَّة بين فُقَهاء العرب وفُقَهاء فارس.

شهد الفكر السياسيّ الشيعيّ نقاشات وتنظيرات منذ أحداث الثورة الدستوريّة حتى اليوم، وكل مدرسة تستند إلى مجموعة من العناصر الفقهيّة والأصوليّة والفلسفيّة في المذهب، وترتكز كلها على دور الفقيه ومدى تغلغله في مؤسسة السلطة، وهل مهامّه في الحكم والسلطة داخلة في دوائر ومهامّ

الفقيه، أم أنها خارجة عنها. فكان الدين/المذهب مُتجاذَبًا بين الفقيه والسلطة، بالتأويل تارةً وبالتوظيف أخرى، ممّا أحدث حراكًا سياسيًا وفقهيًّا وفلسفيًّا ارتدَّت آثاره على المجتمع الإيرانيّ والشيعيّ عمومًا، ذلك أنّ الفكر السياسيّ الإيرانيّ كان عابرًا للحدود، لكونه صادرًا عن مراجع وآيات يتحدثون باسم المذهب الشيعيّ، مما أوجد حالة نقاش وأخذ وردّ بين مراجع الشيعة في الداخل والخارج، بين مَن ينبذ النظريّة السياسيّة الإيرانيّة بحكم أنها صادرة عن خليط وهجين شيعيّ فارسيّ-إيرانيّ، ومَن يتبناها لكونها تعبّر عن حركيّة وإصلاحيّة في بنية المذهب لا بُدّ منها. ولا شكّ أن هذا الحراك الفقهيّ والسياسيّ يُعَدّ مرتكزًا قويًّا وفلسفة موجِّهة للساسة الإيرانيين، ومن ثمّ فدراستُه وسَبْرُ أغواره تُعَدّ فهمًا لفلسفة السياسة الإيرانيّة المعاصرة، ومعرفة محدّداتها الاستراتيجيّة، ومواقعها ونفوذها آنيًّا ومستقبليًّا.

نسعى كذلك في هذا الكتاب إلى تفكيك المؤسّسة الدينية الإيرانيَّة ورصد عَلاقاتها مع المَرجِعِيَّة العربية، وكيف تحولت تلك العَلاقات من عَلاقات تحالف وانصهار في عهد ما قبل الخُمَينِي إلى عَلاقات ندية واستقواء في عهد الخُمَينِي وما بعده، وذلك بسبب الانقلاب على الميراث الفقهيّ الشِّيعِيّ، والعرف الحوزويّ، من قبل الخُمَينِيّ في نطاق الفقه الدستوري الذي عمل الخُمَينِيّ على فرض خياراته وقناعاته الفِقهِيَّة الممزوجة بالطموحات الشخصيَّة والخلفيات القوميَّة على الحوزة الشِّيعِيَّة، وقد نجح في ذلك في قم بقوة السُّلْطة والقانون عبر مَأْسَسَة نظريته في الدستور والقانون على نحو ما سيأتي، لكن إن لم يتيسر هذا بخصوص الحوزة العربية في العراق ولبنان فقد عمل على احتوائها وتدجينها عبر مسالك أخرى رصدتها الدراسة.

إنّ مواطن الخلاف الرئيسية بين مدرسة الخُمَينِيّ والمرجعيات العربية انحصرت في المسألة السياسية، ولا شكّ أنّ الخلاف السياسيّ أنتج خلافًا فقهيًّا، فبعد أن كانت النجف تُنظّر للثورة الدستورية في إيران عام 1906م عبر الفَقِيه النائيني، وبعد أن تدخل الشيرازي من سامراء في أحداث التنباك

في إيران، صار الخُمَينِيّ يُنظِّر للفقه السياسيّ الشِّيعِيّ ويحاول طمس معالم الاجتهادات السابقة عليه والمعاصرة له، ويحاول فرض خياراته الفِقهِيَّة على النجف، المدرسة الأمّ للشِّيعَة حول العالم، ويعمل جاهدًا على تأميم الْمَرجِعِيَّة الشِّيعِيَّة لصالح خياراته الفِقهِيَّة وقناعاته المذهبية فقط. وتلك الخلافات السياسية حول نظريات الفقه السياسيّ والدستوري أنتجت خلافات عميقة داخل المذهب نفسه، وحراكًا علميًا واسعا، فهي وإنْ أثرت في مسارات الدرس الحوزويّ، كانت إثراء لنظرية الفقه السياسيّ للمدرسة الشِّيعِيَّة العربية بعد استفزازها بمخرجات الخُمَينِي في فقه الدولة. وتوسع الخلاف بين الأخباريين والأصوليين، ثمّ زادت الفجوة بين الأصوليين أنفسهم، وأحدثت انقسامات داخلية أدت إلى نشوء تيَّارات معارضة ثم سرعان ما تبلورت معالمها وأفكارها حتى تكاد تصل إلى أن تكون فِرَقًا جديدة، نافذة داخل المجتمع الشِّيعِيّ، مِمَّا يُعدّ نوعًا من الثراء المعارفي في الفقه السياسيّ والمذهبي بغض النظر عن مبدأ الصوابية والحقانية في الأصول السياسية للمذهب الشِّيعِيّ.

كذلك يرصد الكتاب موقع الخُمَينِيّ في الحوزة الشِّيعِيَّة الإيرانيَّة قبل الثَّورة، وموقعه في الْمَرجِعِيَّة الشِّيعِيَّة عمومًا، وهذا يؤدي بنا إلى فهم بواعث اجتهاداته ومكانتها في الدرس الحوزويّ. وترصد أيضًا التحوُّلات والتطوُّرات الفكرية لدى الخُمَينِيّ وكيف أثرت تلك التطوُّرات الفكرية على موقعه في الحوزة، وعلاقته برفاقه الآخرين، بل وبمشايخه وأساتذته. ورصدت الدراسة أيضًا موقع الجماهير في فلسفة الخُمَينِيّ، وأثر ذلك على الخلاف بينه وبين المجتهدين والفُقَهاء العرب. كذلك اهتم الكتاب في نهايته برصد الآثار السياسية التي تنبني على نظرية الخُمَينِيّ، والتي فاقمت الهوة بين الْمَرجِعِيَّة العربية والمَرجِعِيَّة الفارسيَّة.

إنّ فهم السلوك الإيرانيّ المعاصر تجاه المنطقة والإقليم لا يمكن تحقُّقه فقط عبر التحليلات السياسية وردود الفعل. بل إن الفهم الدقيق

لا يتأتى إلا بدراسة فاحصة تفكيكية لفلسفة النشوء التي ارتكزت عليها الدولة الإيرانيَّة منذ نشأتها الآيديولوجية على يد الخُمَينِيّ، وجذورها الفقهيّة والفلسفيّة في فضاء الفكر الشيعيّ والفارسيّ، لأنّ السلوك السياسيّ الإيرانيّ ليس اعتباطيًا بل قائم على الآيديولوجيا والفكر، وما من سياسة إلا تنطلق من الآيديولوجيا، سيما وصانعو القرارات وراسمو السياسات لا يزالون من داخل المدرسة الفِقهيَّة الآيديولوجية، فأي سلطة لا بد لها من مُنطلَقات فكرية وآيديولوجية ترتكز عليها في الحكم والإدارة والتشريع، ولا تزال نظرية ولاية الفَقِيه هي الآيديولوجيا للنظام الحاكم في إيران ولا تزال قوية صلبة، متجذرة في البيئة والمؤسَّسات الثقافية والتربوية والتعليمية، ولا تزال تدخل ضمن المحدِّدات الاستراتيجية في العَلاقات الإيرانيَّة مع الآخر الشِّيعِيّ العربي. ومِن ثَمَّ فخلخلتها على المدى البعيد صعبة للغاية في ظلّ الاهتمام فقط بردود الأفعال السياسية، أي بالعرض دون الجوهر. ومن هنا تكمن أهمّية هذا الكتاب الذي يسعى لتفكيك وتشريح التركيبة البنيوية لمؤسَّسة ولاية الفَقِيه، وعلاقتها الآنية والتاريخية الماضوية بالمؤسَّسة الدينية الشِّيعِيَّة في إيران وخارج إيران، وإيضاح مواطن ضعفها وعوامل قوتها وديمومتها حتى اليوم، ومِن ثَمَّ يمكن لصانع القرار العربيّ فهم السلوك الإيرانيّ ودوافعه الآيديولوجية والمذهبية تجاه المنطقة والإقليم، وكذلك فهم التركيبة النفسية لمؤسَّسي الدولة الإيرانيَّة وتلامذتهم «الجيلين الأول والثاني» الذين لا يزالوا في سدة الحكم حتى اليوم، وهذا يؤدي إلى رسم سياسة دقيقة في كيفية التعامل مع هذه الدولة المتمردة على القوانين الدولية وأعراف الجوار. كذلك يُعدّ هذا الكتاب رسالة قويَّة إلى الشِّيعَة العرب وتلفت أنظارهم إلى مكانة الْمَرجِعِيَّة العربية التاريخية، والثقافية، بما تتضمنه من إرث فقهي وأصولي أسهم في تشكيل العقل الجمعي الشِّيعِيّ في مرحلة ما قبل الخُمَينِيّ، وقبل اختطاف المذهب والطائفة برمتها من قِبَل التَّشَيُّع الفارسيّ الذي أطلّ بعباءته من جديد على يد الخُمَينِيّ.

الفصل الأوّل

الشيعة والدين والسياسة
نشأة المرجعية وعلاقتها بالسُلطة في مرحلة التأسيس

أولًا: مدخل إلى تعريف المرجعية

عاش معظم فُقَهاء الشِيعَة الإمامِيَّة الأوائل في عهدَي الدولتين الأموية والعباسية رافضين المشاركة السياسية، ولم يسعوا لتكوين دولة خاصَّة بهم، بل ركَّزوا على الجوانب الدعوية والإرشادية، والدروس العلمية. وكان معظمهم لا يمانع في دعم الدولة القائمة أو في بناء عَلاقة متوازنة معها. وفي بغداد عاصمة الخلافة العباسية عاش فُقَهاء الإماميَّة (المفيد والشريف المرتضَى والطُوسي) وعملوا على التأسيس الفقهيّ والمدرسي للشِيعَة الإمامِيَّة، ونشأت نواة الحوزة العلمية في بغداد على أيديهم. ثم تبلور الدرس الحوزويّ أكثر عندما غادر أبو جعفر الطُوسي[1] بغداد إلى النجف سنة 448هـ/1057م، وأسَّس أول مدرسة علمية شِيعِيَّة هناك. والتفّ حوله بعض العلماء وطلبة العلم، وهاجر إليها بعض من شعر بالظلم والاضطهاد في بغداد، وبعض من أراد أن يتبرك بوجوده بالقرب من مرقد عليّ بن أبي طالب وابنه الحُسَين. وكان في النجف حراك علمي قبل مجيء الطُوسي وإن لم يأخذ طابع الحوزة المعروف أو المدرسة العلمية المستقرَّة، ولا يمكن تجاهل مدرسة الكوفة وتاريخها العريق في علوم العربية، وقربها من النجف، حتى قيل إن النجف ورثت الكوفة[2].

ومع مرور الزمن وظهور أجيال جديدة في المدينة من طلبة العلم والفُقَهاء، صارت الأمورُ تنتظم أكثر فأكثر، وتأخذ طابع المؤسَسية، حتى صارت الْمَرجِعِيَّة هي الجهة المسؤولة عن شؤون الطائفة بأجمعها، وبيدها الإدارة لتدبير أحوالها وأوضاعها الدينية[3].

---

(1) شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (385-460هـ)، وأقام في بغداد منذ سنة 418، وأخذ العلم عن المفيد والشريف المرتضى، وبقي في بغداد حتى دخلها السلاجقة، وشهدت بغداد نزاعات طائفية، فرحل إلى النجف، سنة 448هـ راجع: محسن الأمين: أعيان الشِيعَة 159/9.

(2) راجع: إبراهيم العاتي: النجف مركز الشِيعَة والمرجعية، ص176، (دراسة ضمن كتاب: شيعة العراق المرجعية والأحزاب، طبعة المسبار 2011م).

(3) راجع: محمد جعفر الحكيم، تاريخ الفقه والأصول في حوزة النجف الأشرف، ط/العارف للمطبوعات، النجف.

ركّز الطُّوسي على بناء مدرسة شِيعِيَّة محميَّة بأدوات الجدل الكلامي والفلسفي[1]، والعقلانية الفِقهِيَّة والأصولية، وتجاوز ظاهرية الأخباريين، فنجح هو وتلاميذه في عبور حاجز الجدل الكلامي حول جواز الاجتهاد في الشريعة و«خرجوا عن حدود الفقه المنصوص، واعتمدوا على أساس القواعد الكلية والنصوص العامَّة من الكتاب والسُّنَّة، بالإضافة إلى الأدلَّة العقلية، والأُسُس المحرَّرة في علم أصول الفقه، فخاضوا في الفروع المستحدَثة والحاجات اليومية التي تمرّعلى الناس، مِمَّا لم يرد في النصوص ولم يُعنوَن في فقه الإمامِيَّة، بل ربما لم يتفق وجوده، واستنبطوا أحكامها ولم يتحاشوا إبداء النظر فيها»[2].

تأسيس المدرسة الشِّيعِيَّة في النجف حوَّلها إلى قبلة لطلبة العلم الشِّيعَة في العالَم، ورسَّخ تقوقع الطائفة الشِّيعِيَّة حول نفسها، بعد أن كانت منصهرة مع كيانات الدولة الأموية والعباسية في بغداد قبل هجرة الطُّوسي، وكان المفيد والشريف المرتضىَ وأخوه يشاركون في الحكم، ويعملون في بلاط الخليفة، فلم يكُن في مدينة ما تقوقع شِيعِيّ، بل كانت تعاملات يومية بين السُّنَّة والشِّيعَة، وبين الحاكم والمحكوم، مِمَّا يفتح آفاق التعايش والتقارب. لم توجَد قبل تأسيس مدرسة النجف زعامة مركزية، كما لم يوجَد وعاء اجتماعيّ للزعامة، رغم وجود عدد كبير ومهمّ من كبار العلماء والفُقَهاء الشِّيعَة في العاصمة بغداد وغيرها من الحواضر، أما بعد تأسيس الطُّوسي مدرسةَ النجف، فقد تحوّلت المدينة الصغيرة إلى وعاء وقوقعة للزعامة الروحية الشِّيعِيَّة. فصارت النجف مقصدًا لطلاب العلم الشرعي من الشِّيعَة من أنحاء العالَم، وأصبح الطلاب الوافدون من المجتمعات الشِّيعِيَّة حلقة وصل وقناة جذب تربط المدينة بالمجتمعات الشِّيعِيَّة شرقًا وغربًا،

(1) تجادل المدرسة التفكيكية بأنّ الطوسي شيخ الطائفة انتبذ الدرس الفلسفي، وفرقوا بين البحث الفلسفي والبحث الكلامي والمنطقي، فدعموا البحث الكلامي والمنطقي باعتباره داعمًا للاستنباط بخلاف الفلسفي الموازي للنصّ.

(2) واعظ زاده خراساني، حياة الطوسي وآثاره، في رسائل الطوسي ص48.

وبالتدريج أصبح رأي الْمَرجِعِيَّة في النجف هو الفيصل إذا ما جدّ حدث أو طرأ خلاف، يتطلّب رأيًا حاسمًا[1].

ثانيًا: بذور النظرية السياسية في الحوزة

قبل تأسيس مدرسة النجف على يد الطُّوسي اجتهد بعض فُقَهاء الشّيعَة في بغداد في تكييف العَلاقة بين الفَقِيه والسُّلْطان. فقال المفيد (338- 413هـ): «إنّ معاونة الظالمين على الحَقّ وتناول الواجب لهم جائز. وأمّا التصرُّف معهم في الأعمال فإنه لا يجوز. إلا لمن أذن له إمام الزمان، وأما المتابعة لهم فلا بأس. فيما لا يكون ظاهرًا تضرُّر أهل الإيمان. وأما الاكتساب منهم فجائز»[2]. ويُوجِب تلميذه الشريف المرتضَى (355-435هـ) طاعة الحكام القائمين فيقول: «الظالم إذا كان متغلبًا على البلد فلا بد لمن هو في بلاده وعلى الظاهر من جملة رعيته، من إظهار تعظيمه وتبجيله والانقياد له. على وجه فرض الطاعة». ويقول: «إن وجود الرئيس المطاع المهيب المنبسط اليد أدعى إلى فعل الحسن، وأردع عن فعل القبيح. وإن الناس عند الإهمال وفقد الرؤساء يبالغون في القبيح وتفسد أحوالهم ويختلُّ نظامهم»[3]. وينفي الشريف المرتضَى[4] فكرة الدولة/السُّلْطة/الحكومة من الذهنية الشِّيعِيَّة طَوال غياب المعصوم فيقول: «ليس علينا إقامة الأمراء إذا كان الإمام مغلوبًا. كما لا يجب علينا إقامة الإمام في الأصل. ليس إقامة الإمام واختياره من فروضنا فيلزمنا إقامته. ولا نحن المخاطَبون بإقامة الحدود فيلزمنا الذم بتضييعها»[5].

---

(1) توفيق السيف: ضدّ الاستبداد. الفقه السياسي الشِّيعِيّ في عصر الغيبة. ط1. المركز الثقافي العربي 1999م، ص23.

(2) المفيد: أوائل المقالات. طبعة دار الكتاب الإسلامي بيروت 1983م. ص41.

(3) رسائل الشريف المرتضَى 294/2.

(4) الشريف الْمُرتَضَى علم الهدى (355-436هـ) هو الأخ الأصغر للشريف الرَّضِي (صاحب نهج البلاغة). والمُرتَضَى له كتاب «الشافي في الإمامة». يردّ فيه على مقولات القاضي عبد الجبار رأس المعتزلة في زمانه. ويَعتبر الشِّيعَةُ المرتضَى أعظم قدرًا من أخيه الشريف الرضيّ.

(5) الشريف المرتضَى عليّ بن الحسين: الشافي في الإمامة. 112/1. وراجع: د.عليّ فياض. نظريات ←

ثمّ جاء تلميذُهُ الطُّوسي (385-460هـ) فسار على نفسِ الدرب، وأجاز التعامل مع السُلْطة القائمة ولو كانت ظالمة ومغتصِبة لحقّ الإمام المعصوم: «لا يجوز أن يخلو الوقت من رئيس»، «ما ثبت كونها (الرئاسة) لطفًا في الواجبات العقلية فصارت واجبة كالمعرفة التي لا يَعرى مكلَّف من وجوبها عليه»[1]. ويقفو أثر أستاذه في وجوب طاعة السُلْطان ولو كان جائرًا فيقول: «إن تَصَرُّف الغاصب لأمر الأُمَّة إذا كان عن قهر وغلبة، وسوَّغَت الحال للأُمَّة الإمساك عن النكير، خوفًا وتقية، يجري في الشرع مجرى تصرُّف المحقّ، في باب جواز أخذ الأموال التي بقيت في يده، ونكاح السبي، وما شاكل ذلك، وإن كان هو بذلك الفعل موزورًا ومعاقَبًا»[2]. وتأسيسًا على ذلك أجاز الطُّوسي إقامة الحدود والقضاء بين الناس في ظلّ حكومات الجور[3]، أي انتهى به الأمر إلى الانصهار والتعامل التامّ بينه -وفرقته- وبين السُلُطات القائمة[4].

إذًا أُسّست حوزة النجف منذ بادئ الأمر على نظرية الفقه السياسيّ للمفيد والشريف المرتضىَ والطُّوسي، وهي لا ترى الصدام مع السُلُطات القائمة، وتُجِيز التعامل معها ولو كانت جائرة أو مغتصِبة لحقّ الإمام[5]، ولم تؤمن بإقامة دولة، بل غايتها المشاركة السياسية مع السُلُطات القائمة، وإيجاد مشتركات التعاون والتلاقي. ولم يكُن في ذهن العقلية الفِقهيَّة الشِيعيَّة وقتئذٍ أيّ تنظير فقهي لإقامة دولة، أو الخروج على الدولة القائمة، لأنّ ذلك ليس داخلًا في مهامِ الفَقِيه كما قال الشريف المرتضىَ.

السُلْطة في الفكر السياسي الشِيعيّ، ص124.

(1) الطوسي: الغيبة، مؤسّسة أهل البيت بيروت 1412، ص3.

(2) الطوسي: تلخيص الشافي، النجف 1383، تحقيق حسين بحر العلوم، 158/1.

(3) الطوسي: المبسوط في فقه الإمامة، المكتبة الرضوية، طهران 1387، ص283.

(4) راجع بالتفصيل: توفيق السيف: ضدّ الاستبداد، ص175 وما بعدها.

(5) راجع: د.عليّ فياض، نظريات السُلْطة في الفكر السياسي الشِيعيّ، ط2، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي 2010م، ص120 وما بعدها.

في الوقت نفسه كانت المدرسة القمية أكثر تقوقُعًا وانزواءً من المدرسة النجفية. فكانت قم تمثل «الخطّ التقليدي في الفقه والكلام الشِّيعِيّ، الذي ظهر إبان الغيبة الصغرى[1] (260-329هـ/874-941م)، واعتمد بصورة كاملة على الأخبار، وهذا الخطّ ممثَّل في علماء مدرسة الحديث القمية التي ينتمي إليها عدد من المشاهير، مثل: أحمد بن عيسى شيخ القميين، وسعد بن عبد الله، وأبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمي، وعلي بن إبراهيم القمي، وعلي بن الحُسَين بن بابويه القمي، وابنه الصدوق أبو جعفر محمد بن الحسن بن بابويه القمي، وغيرهم. وقد دشّنت هذه المدرسة مسارًا خاصًّا للبحث الفقهيّ والكلامي، يعتبر النصّ الديني، ولا سيما السُّنَّة الصريحة للمعصومين، مجالًا نهائيًّا لعمل الفَقِيه والعامّي على حدّ سواء. وكان هذا التيَّار «متلبِّسًا بصورة شبه كاملة بالأخبار والروايات، ومنغمسًا في تراث الانتظار، معتزِلًا السياسة ومنكرًا شرعية الدول القائمة في عصر الغيبة، سنية وشيعيَّة»[2]. فالمدرسة القمية في ذلك الوقت كانت مدرسة أخبارية محضة، لا تؤمن بأيّ عمل سياسي، ولا تؤمن بشرعية أي دولة شِيعِيَّة أو سنية خارج دائرة المعصوم.

فإذا كانت مدرسة النجف تؤمن بالتعامل مع السُّلُطات القائمة، وترفض الخروج عليها، وترفض كذلك الدعوة لإقامة أي نظام سياسيّ في ظلّ غيبة المعصوم، وإذا كانت مدرسة قم لا تؤمن بالعمل السياسيّ مُطلَقًا في ظلّ غيبة المعصوم، ولا تشرعن أي نظام سياسيّ قائم، فندرك من تلك التقريرات أنّه لم يكُن لأي حديث عن ولاية الفَقِيه أو حكم دينيّ مبنيّ على فكرة النِّيَابة عن الإمام المعصوم مجال، وأنّ هذه الفكرة لم تبدأ جزئيًّا إلا في العهد الصَّفَويّ،

---

(1) الغيبة الصغرى عند الشِّيعَة الإمامية تبدأ من بعد وفاة الإمام الحادي عشر الحسن العسكري، ويعتقدون أنه أنجب ابنه (المهدي) الذي اختفى عن الأنظار وتواصل مع الشِّيعَة عن طريق الوكلاء الأربعة/السفراء، واستمرّت حتى وفاة آخر وكيل سنة 329هـ، ثمّ بدأت مرحلة الغيبة الكبرى حتى اليوم.

(2) توفيق السيف: ضدّ الاستبداد، ص173 وما بعدها.

وكليًا في عهد الخُمَينِيّ كما سيأتي، مِمَّا يدلّ على أن انقلابًا تامًّا قد أُحدث في الفقه السياسيّ الشّيعِيّ.

ظلّت النجف بعيدة عن الدول المركزية المتعاقبة حتى عهد العثمانيين، فكانت تابعة لقطاع كربلاء حتى بداية الحرب العالمية الأولى. وفي عام 1918م أصبحت النجف تابعة للواء الشامية، ثم عادت إلى لواء كربلاء بعد ثورة العشرين. وعدم الاستقرار الإداري في النجف ناتج عن بعدها عن بغداد وضعف سيطرة العثمانيين الكاملة عليها، مِمَّا أعطى النجف ما يشبه الحكم الذاتي، لأسر عريقة في المدينة مثل أسرة كاشف الغطاء، وآل كمونة[1].

وأخذت طريقة التدريس في الحوزة طابعًا مسجديًّا، بمعنى أن يجلس الشيخ في المسجد ويشرح كتابه وأمامه التلاميذ على غرار ما يحدث في الأزهر والزيتونة، وتَطوَّر الأمر فاتّخذ طابعًا مدرسيًّا، فبُنيت المدارس العلمية، وتنافس المراجع في الإنفاق على بناء المدارس والحوزات الخاصَّة بطلبة كلّ منهم. وصار المرجع الأكبر هو الذي تضمّ حوزته أكبر عدد من الطلاب ويقوم برعايتهم علميًّا وماديًّا، وهذا دليل على أنّ عوائد المرجع المادّية أكبر من عوائد غيره، ومِن ثَمّ فعدد مقلّديه أكبر من عدد مقلِّدي المراجع الآخرين.

ويمرّ الطالب في الحوزة بثلاث مراحل: مقدِّمات، وسطوح، وخارج.

مرحلة المقدِّمات: هي مبتدأ الطالب، يدرس فيها مبادئ وأُسُس العلوم: اللغة والبلاغة، والمنطق والأصول، والفقه والكلام، وأهمّ الكتب التي تُدرَّس في تلك المرحلة: «ألفية ابن مالك» بشرح ابن عقيل، و«قطر الندى» في النحو لابن هشام، و«مُغني اللبيب» لابن هشام أيضًا، وفي المنطق تُدرَس «حاشية الملا عبد الله»، وفي الفقه يدرس الطالب «شرائع الإسلام»، و«تبصرة المتعلمين»، وكلاهما للحِلّيّ.

---

(1) راجع: الحوزة العلمية النجفية في وثائق وزارة الداخلية، موقع صدى النجف د.ت:
http://cutt.us/5PZmj

ومرحلة السطوح: يبدأ في دراسة كتب أكثر عمقًا، برعاية شيخه الذي يدلّه على حلّ كلّ مشكل. والكتب التي تُدرّس في تلك المرحلة منها «معالم الدين» للحِلِّيّ، و«شرح اللمعة الدمشقية» للشهيد الثاني. و«كفاية الأصول» للأخوند الخراساني، وكتابا «المكاسب» و«الرسائل» للشيخ الأنصاري. وتتّسم هذه المرحلة بأن الكتب الدراسية فيها تكون أكثر صعوبة وأعمق فكرًا، وتعتمد على الاستدلال. كما يُستعان بالحواشي والتعليقات ومطالعة هذه الكتب لمعرفة المسائل العلمية التي تتضمنها، ويكون الطالب مُلزَمًا بكتابة ما يمليه الأستاذ من آراء وتعقيبات على الكتب.

والتدريس في هاتين المرحلتين «السطوح والمقدمات» يكون عبارة عن دراسة طالب أو طالبين أو أكثر عند طالب أسبق منهم في الدراسة بعد أن يكون قد أتقن الكتاب الذي يدرسه، ويتّفق الطلاب مع الأستاذ على تعيين الكتاب والزمان والمكان.

ومرحلة البحث الخارج: هنا يتلقّى الطالب الدرس غالبًا من المرجع الكبير لا من المشايخ الصغار في الحوزة، وهي آخر مرحلة يدرس فيها الطالب الذي يصير مجتهدًا بعدها، علمًا بأنّ التنقل من مرحلة إلى مرحلة لا يكون وَفق معايير علمية أو قواعد حاكمة معيَّنة، بل إن الطالب هو الذي يقرِّر الانتقال إذا رأى الأهلية في نفسه للانتقال إلى مرحلة متقدمة[1].

وعندما يدرس طالب بحث الخارج على المرجع يكون تابعًا للمرجع في آرائه السياسية والدينية، ومِن ثَمَّ فمراجع قم على سبيل المثال عندما يقرِّرون ولاية الفَقِيه ويعتقدون فيها فمن البديهيّ أنّ أفواج الطلاب في بحث الخارج وغيره سيؤمنون بها ويُنظِّرون لها فقهيًّا تبعًا لأساتذتهم، ومِن ثَمَّ فقد عمد الخُمَينِيّ إلى تأميم الحوزة القمية والسيطرة عليها، وصناعة أحادية المَرجِعيَّة كما سيأتي لاحقًا. واتسع نطاق الحوزة ليشمل طلابًا وأساتذة من خارج

---

(1) راجع: حيدر نزار: المرجعية الدينية في النجف، ص92 وما بعدها.

العراق، فيأتيها الطلاب الشِيعَة من كلّ أنحاء العالَم، وامتد نفوذ المرجع ومقلّديه، إلى كلّ دولة يسكنها شيعة. فالمقلِّد لا يلتزم بالمرجع في بلده، بل ربما قلّد مرجعًا في بلد آخَر، فللمقلِّد حرية الاختيار والتنقل بين المراجع. وبمعرفة تشكيلات الحوزة وكيفية تكوينها الداخلي يمكن فهم شخصيَّة ونفسية المشايخ ورجال الدين، وبنائهم العلمي والفكري، وسيكولوجيتهم في الدين والحياة.

ثالثًا: مصادر تمويل المرجعية وأثرها على توجّهاتها الفكرية والسياسية

تعتمد الْمَرجِعِيَّة في تمويلها على الدخل السنوي القادم من المقلِّدين والتُّجَّار وأصحاب البازارات، في ما يدخل تحت بند الخُمس[1] والزكاة. ويقولُ كثيرٌ من الباحثين بأنّ الحوزة مستقلّة عن الحكومات في المسألة المالية. وهي وإن ابتعدت عن النفقات الحكومية فقد صارت مرهونة بسلوك الجماهير وموافقتهم، مِمَّا أخرج الاجتهاد الفقهيّ عن الخطّ الحوزويّ في أحايين كثيرة، إلى خطّ إرضاء الجماهير. فقد قرَّر مؤسِّس حوزة قم عبد الكريم الحائري اليزدي تعليم الطلاب اللغة الإنجليزية في الحوزة، ليطّلعوا على لغة العصر، ولإعدادهم لمهمَّة نشر الإسلام في أوساط النخبة، وفي البلاد الأجنبية. لكن أصحاب النفوذ من التُّجَّار وغيرهم أرسلوا وفدًا إلى قم برسالة مفادها: «إنّ الأموال التي يدفعها الناس كحقوق شرعية ليست لإنفاقها على لغة الكفار»، وهدَّدوا بقطع الموارد المالية[2]. وقد التفت مرتضى مطهري[3]

---

(1) يُقسَم الخُمس في الفقه الشِّيعِيّ إلى سهمين: سهم السادة الأشراف وهو ما يُدفع للفقراء والمساكين من المنتسبين إلى الرسول الكريم وأهل بيته (بني هاشم)، وسهم الإمام وهو ما يُدفع للفقيه الجامع للشرائط لإنفاقه في سبيل الله. (مطهري: نقد الفكر الديني، هامش، ص114).

(2) مرتضى مطهري: نقد الفكر الديني، ص109.

(3) وُلد عام 1340هـ/1919م في خراسان، بدأ دراسته الابتدائية في مدينة مشهد ثم انتقل إلى حوزة قم لإكمال دراساته الإسلامية، درس على يد البروجردي والخُمَيني والطباطبائي. انتقل سنة 1952م إلى طهران، ليصبح أستاذًا في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية التابعة لجامعة طهران، واعتُقل سنة 1963م بسبب نشاطاته الدينية والسياسية. وأسهم في ثورة 1979م وصار عضوا في ←

إلى هذه المشكلة، ووصفها بالمرض: «إنّ مجتمع علماء الدين يعاني من مرض أدّى إلى جموده وتوقُّفه عن الحركة، وهو مرض الاتجاه نحو عوامّ الناس[1]، وهو مرض خطير فعلًا وناجم عن النِّظام المالي للمؤسَّسة الدينية»[2]. لأنّ المؤسَّسة الدينية تعتمد ماليًّا على الحقوق الشرعية التي يقدِّمها الناس لها، فهي مضطرَّة إلى مسايرة ومماشاة عامَّة الناس الذين لا يتمتعون عادةً بمستوى ثقافي وعلمي رفيع، والاستجابة لضغوطها والتكيُّف مع توجُّهاتها السطحية والقشرية. وهذه المشكلة عميقة ومتجذرة في الْمَرجِعِيَّة الشِّيعِيَّة عمومًا، لدرجة أنّ أحمد الكاتب أفردها تحت عنوان «المراجع المقلِّدون للعوامّ»، وقال: «إنّ من المعروف وجود كثير من الأساتذة والفُقَهاء في الحوزات العلمية، ولكن ليس كل واحد منهم يصبح مرجعًا دينيًّا، حيث يموت الكثير منهم دون أن يسمع بهم أحد، وذلك لأنّ الْمَرجِعِيَّة تشبه الزعامة السياسية، لا يصل إليها من لا يسلك طريقها ويمتلك أدواتها -عادة- وفيها نوع من التنافس والصراع الذي يحتدم أحيانًا ويخف أحيانًا أخرى، وكلّ أستاذ أو فقيه يفكر بأن يصبح مرجعًا أو مرجعًا أعلى لا بد أن يؤسِّس مدارس ويجمع طلبة خاصِّين ويؤلِّف حاشية من المريدين ويوزِّع رواتب شهرية،

«مجلس قيادة الثورة». اغتيل على يد منظَّمة تحمل اسم «الفرقان» في السنة الأولى من الثورة. راجع: مجيد حميد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ترجمة ص.حسين، ص 101.

(1) ونفس الالتفاتة يلتفتها الدكتور عليّ الوردي فيقول: «إننا لا نلوم العوامّ في هذا، ولكننا نلوم رجال الدين الذين يعرفون هذا فيهم ولا يردعونهم عنه. والظاهر أنهم يريدون أن يرضى عنهم العوامّ، ولا يبالون في ما سوى ذلك بشيء. فالخبزة أهم من الحقيقة في نظرهم». مهزلة العقل البشري، ص287.

(2) مطهري: نقد الفكر الديني ص110. ويعتبر مطهري أن تقاعس الزعامة الروحية عن القيام بمبادرات هامة خلال الثوة الدستورية يرجع إلى اعتماد المرجعية على الزكوات والأخماس التي تردُها من مختلف البلدان، وهو الأمر الذي يجعل المرجعية صاحبة مصلحة في تثبيت الاستقرار والأمان الضروريَّين للنشاط الاقتصادي، وبالتالي في توفير الأموال اللازمة. فبقدر ما ساعدت هذه المصادر على تحرير المرجعية من التبعية للسلطة الرسمية، جعلتها من جهة أخرى تحت تأثير المموِّلين من العامَّة والتجار، الذين يميلون بطبعهم إلى التحفُّظ وعدم الرغبة في التغيير. (توفيق السيف: ضدّ الاستبداد، ص27). وربما نفهم من هذا السياق لماذا المدن الشِّيعِيَّة هادئة دائمًا، بعيدًا عن العسكرة والملعب الداعشي، لأنّ مصلحة بعض المراجع الكبار تكمن في ذلك.

وهذا يقتضي منه أن يتحصَّل على أموال الناس، والناس لا يعطون أموالهم إلا بصعوبة ولمن ينسجم معهم ومع أفكارهم، وهذا يتطلب من المرجع أن ينسجم مع الناس ويتخلى عن أفكاره الإصلاحية، ويتجنب توجيه النقد الحادّ لأفكارهم وممارساتهم وعقائدهم، والخرافات الشائعة بينهم، إلا بالقدر الذي يجلب له المصلحة والشَّعْبية والمال»[1].

على أنّ الاستقلال الماليّ الحوزويّ التامّ والكامل عن الحكومات لا يمكن وقوعه عقلًا، ذلك أنّ أوقاف الحوزة الشّيعِيَّة المقدَّرة بالمليارات قائمة وموجودة في دول عديدة في العراق وإيران وغيرهما. وهذا يتطلب تنسيقًا بين المراجع وتلك الحكومات حفاظًا على هذه الأوقاف والأموال السوقية والأسهم في البورصات والشركات من التضرُّر أو التأميم، أو من القرارات السياسية المجحفة بالنسبة إلى الحوزة. وعلى سبيل المثال في سنة 1918 قدّر تقرير بريطاني أن ما تتلقَّاه النجف من هبات خيرية وأوقاف من إيران كدخل سنوي ما يقارب مليون جنيه إسترليني، واعتبر التقرير أن هذا أحد عوامل قوة «العتبات الدينية»[2].

وبعد وصول رضا خان (1878-1944م) إلى السُّلْطة في إيران سنة 1925م منع الزوار الإيرانيّين من زيارة النجف وكربلاء، ووقف الدعمَ الماليَّ لحوزة النجف، وهو ما سبَّب معاناة كبيرة لعلماء الدين وكيفية توفير الموارد المالية، للإنفاق على المدارس الحوزويَّة والطلاب والمشروعات القائمة التابعة للمَرجِعِيَّة. ووضع الشاه شروطًا للموافقة على إعادة إرسال الأموال، منها معرفة الأشخاص الذين تُنفَق عليهم تلك الأموال. وقد اشتكى الأصفهاني والنائيني عدم وصول الأموال والحقوق الشرعية من إيران، وأن ما يصلهم فقط من أفغانستان وزنجبار، فحصل إرباك واضح في الوضع المالي تَسبَّب

(1) حوارات أحمد الكاتب مع المراجع والعلماء والمفكرين، ص12.

(2) إسحاق النقاش: شيعة العراق: ط1، المكتبة الحيدرية 1998م، ص287.

في هجرة عدد من طلاب الحوزة، وانخفض عدد الدارسين بشكل ملحوظ[1].

ولمعرفةٍ أكثر بأبعاد هذا الجانب الماليّ، يمكن الإشارة إلى زيارة ناصر الدين شاه (1831-1896م) التاريخية إلى النجف، ورفض الميرزا الشيرازي الاجتماع به، في حين أنّ باقي فُقَهاء النجف رحّبوا به، وبدأت العَلاقة بين كثير من الفُقَهاء وبين الشيرازي تتوتّر بسبب موقفه المتعنت من الشاه. ومَرَدّ هذا الترحاب هو العامل الاقتصادي، وقد التفت توفيق السيف إلى هذا العامل فقال: «ولا ينبغي إغفال شعور زعماء المدينة بالقلق من العواقب المحتمَلة لموقف الشيرازي. فاقتصاديات النجف وصورتها كمركز في العراق وإيران، وتميزها عن باقي المدن في ظلّ السُّلْطة العثمانية، كانت إلى حد كبير ثمرة من ثمار مثل هذه الزيارات التي يقوم بها زعماء وأشخاص بارزون. وتكفي قراءة سريعة لتاريخ المدن المقدَّسة لاكتشاف أن المشروعات العمرانية المهمَّة التي جرت فيها كانت ثمرة لزيارات زعماء من هذا النوع ولا سيما من ملوك وأمراء إيران»[2].

وهذا يدلّ على مدى تغلغل العامل الاقتصادي والسياسيّ بطبيعة الحال في مسار الحوزة، وبمعرفة هذا المنحى يمكن معرفة مدى قدرة مواجهة جماعة من رجال الدين في مدينة صغيرة كالنجف مع جماعة دينية أخرى تملك المال والمذهب والسُّلْطة في إيران، في مرحلة ما بعد الخُمَينِي، إذ تملك السُّلُطات الإيرانيَّة وسائل ضغط على الحوزة متشعبة ومتشابكة، كما فعل رضا خان من قبل عندما اختلف مع رجال الدين في النجف.

---

(1) راجع: رسول جعفريان: التشيُّع في العراق وصلاته بالمرجعية وإيران، ترجمة حيدر جواد، ط1، دار الحبيب طهران، ص106. وراجع: أحمد الكاتب: المرجعية الدينية الشِّيعِيَّة وآفاق التطور، ط2، الدار العربية للعلوم، بيروت 2007م، عنوان: «ضرب المرجعية اقتصاديًا»، ص26.

(2) توفيق السيف: ضدّ الاستبداد، ص17.

الفصل الثاني

القومية الإيرانية والتوظيف السياسي للحوزة

تَعتبر الدولةُ الإيرانيَّةُ الحوزةَ قوةً ناعمةً للسيطرة على العقل الشِّيعِيّ، ومِن ثَمَّ استثمرت في تلك الناحية، وسيطرت على الحوزة في قم، ومشهد، وجعلت الْمَرجِعِيَّة تابعة لها ولتصوُّراتها في المنطقة. وكذلك حاولت السيطرة على الْمَرجِعِيَّة العربية بإيجاد وتخليق بعض المراجع التابعين للسياسة الإيرانيَّة في لبنان والعراق ودول الخليج.

أولًا: المذهب في خدمة الطموحات القومية

أدرك العقلُ الإيرانيّ أنّ بناء دولة كبيرة تنفِّذ الخُطَط والمشروعات المهيمنة على ذهن الشخصيَّة الإيرانيَّة تتطلب إحياء الشعور القومي، وتغذية العصبية، وهي عمومًا ضرورة لا بد منها في قيام الدول وبسط نفوذها، كما يقرِّر فيلسوف الاجتماع ابن خلدون[1]. فعملت إيران على تخليق عصبية مذهبية تتعاضد مع رباط العصبية القوميَّة، حيث تزداد العصبية قوة ومتانة حين تستند في شحذ الهمم إلى منهجية عَقَدِيَّة وآيديولوجية[2].

وقد سبق الخمينيُّ إلى تحقيق ذلك المزج بين البُعدَين المذهبيّ والقوميّ وتوظيفهما لخدمة الأغراض السياسيَّة للدولة الصفويَّة التي عملت على إحياء الشعور القوميّ والوطنيّ، ولعبت على الاختلاف العرقيّ والقوميّ والثقافيّ بين الشعب الإيرانيّ وغيره، وهو الأمر الذي أسهم في عزل المواطن الإيرانيّ عن العالَم العربيّ والإسلاميّ، وأدّى إلى تراجع الشعور الدينيّ الإسلاميّ الوحدويّ لصالح الشعور القوميّ[3].

يقول شريعتي: «بهذه الطريقة تمكنت الصَّفَويَّة من توظيف المشاعر الصادقة وأحاسيس المذهب الشِّيعِيّ في خدمة أهداف حركة شعوبية

---

(1) يقول ابن خلدون: «إنّ كلّ أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية». مقدِّمة ابن خلدون، ص159.

(2) د.جلال الدين صالح: ولاية الفقيه وإشكالية السُّلْطة السياسية في الفقه الشِّيعِيّ، ط1، مكتبة القانون والاقتصاد الرياض، ص415.

(3) انظر: عليّ شريعتي: التشيُّع العلويّ والتشيُّع الصفوي، ص138.

فرضت على إيران طوقًا من القوميَّة عزلها عن العالم الإسلامي[1]، وأقامت بين الشَّعْب الإيرانيّ المسلم وسائر شعوب الأُمَّة الإسلامية جدارًا أسود من الحقد والضغينة وسوء الظنّ بالآخَر. والافتراء والطعن واللعن والتحريف والتزييف والتفسيق والتكفير، وظلّ هذا الجدار يتعالى يومًا بعد يوم بالجهود المريضة التي بذلها بسخاء عملاء الأجهزة الدعائية الدينية التابعة لبلاط الشاه»[2].

سعت الصَّفَويَّة إلى إلباس الشعوبية والقوميَّة لباس الدين وشراب المذهب، حتى تضمن لها الاستمرار الشَّعْبي، وتضمن إيجاد أرض وداعمين من الجماهير المتعطشة. فرسَّخَت أفكارها في ضمائر الناس، ومزجتها بعقائدهم، ومِن ثَمَّ حولت التَّشَيُّع من كونه مذهبًا وفرقةً وطائفةً تحت ظلال الإسلام، الدين الكبير الذي يحوي فرقًا وتيَّارات كثيرة، إلى تشيُّع فُرقةٍ وانزواءٍ وإقصاءٍ، ومذهب عنصري. فأمنت الصَّفَويَّةُ بأفضلية التراب والدم الإيرانيّ، والفارسيّ منه على وجه الخصوص، خصوصًا السلالة الساسانية من بين الفرس[3].

قديمًا تَحقَّق انتشار الثقافة والهُوِيَّة الفارسيَّة عن طريق التجارة والسفر والشعر، وهو ما يُطلَق عليه «القُوَّة الناعمة»، لكن مع وجود الحكومة المركزية الصَّفَويَّة المصابة بجنون العظمة والمهووسة بالحدود والتوسُّع، والمدفوعة بالقوميَّة والشعوبية، فرضت الثقافة الفارسيَّة على الجماعات الفرعية والأقلِّيَّات العِرقِيَّة والمذهبية في الداخل الإيرانيّ، «باعتباره أمرًا

(1) أسهمت الغزوات الكبرى التي نفَذها اليونانيون والعرب والأتراك والمغول في تكوين ذاكرة جماعية متشكِّكة في الأجانب، وهي آلية دفاع نفسية جماعية كان من شأنها أن تساعد الإيرانيين في تكييف أنفسهم مع القوى الأجنبية التي تُقوِّض الهُوِيَّة الجماعية. انظر: جيمس وارل: بين دارا والخُمَيني، ص46.

(2) التشيُّع العلويّ، ص139، سابق.

(3) التشيُّع العلويّ، ص122، سابق.

ضروريًا للأمن، ولمنع تحدِّي الخطاب القومي المهيمن الذي تبنته الدولة من خلال سياسات المركزية والاستيعاب»[1].

ثانيًا: تحريف الحقائق التاريخية لخدمة المشاريع الشعبوية

لقد أثَّر التَّشَيُّع الشُّعبويّ الصَّفَويّ، ليس فقط على مسارات الفكر الديني والاجتهاد الحوزويّ، بل عمل على تحريف الحقائق التاريخية والظاهرة الماضوية لصالح القناعات المذهبية والظاهرة الروائية التي من المفترض أن تُوضَع على المحكّ العلمي المنهاجي بالنقد والردّ والتأويل، وإدراك المصاديق والسياقات والأبعاد.

فقد زعم الشُّعبويون أنّ الحُسَين تَزوَّج شهربانو بنت يزدجرد، يَنشدون من وراء ذلك ربط التَّشَيُّع بالفارسيَّة ارتباطًا لا ينفكّ، وتخليقًا لعَلاقة بين بيت النُّبُوَّة والبيت الفارسيَ الساساني.

فقد روى المجلسي في بحار الأنوار[2]، أن زوجة الحُسَين هي بنت يزدجرد التي جيء بها أسيرة في زمان الخليفة عمر، وقد أعجب بها الحُسَين، وتَزوَّجها فوُلد له منها ابن واحد هو الإمام زين العابدين.

وقد اعترض كثيرمن فُقَهاء الشِّيعَة (العلويين) على تلك الرواية، للأسباب التالية:

1- لأنها إن صحَّت فإنها تقتضي أنّ الإمام السجاد وُلد عام 38هـ/659م، أي بعد عشرين عامًا من زواج أمّه بالحُسَين.

2- صرَّحت الرواية بأنّ شهربانو كانت من أسرى فتح المدائن، وأن عمر كان ينتوي قتلها، ولكن الإمام عليًّا هو الذي أنجاها من الموت. ويريدون من وراء ذلك -حسب شريعتي- إظهار أنّ عليًّا كان يساند الساسانيين الفرس ويدافع عنهم في مقابل عمر الذي كان عدوهم وهازم جيوشهم[3]! مِمَّا يُضفِي الطابع الشُّعبوي والقومي على الرواية.

---

(1) جيمس وارل، استكشاف إشكالية الهُويَّة القومية في إيران، ص24، طبعة مكتبة الإسكندرية، 2016م، ترجمة: محمد العربي.

(2) المجلسي، بحار الأنوار، 4/11.

(3) التشيُّع العلويّ، ص125.

3- والهدف من اختراع تلك الروايات في نظر شريعتي هو إخفاء القوميَّة المُدْبِرة بالدين القادم، وتلبيس أحدهما بالآخر، ولتختلط السلطنة الساسانية بالنُّبُوَّة الإسلامية، والجلال الأيزدي بالنور المحمدي، وليسفر هذا المزيج عن ولادة صبيّ يحمل سمات الجوهرين ويمثِّل ملتقًى للعرقين العاليين[1].

والحاصل أنّ الشخصيَّة الفارسيَّة لم تنسَ قَطُّ الإرثَ الإمبراطوريَّ، ولم تنسَ أنّ العرب سبب في تفكُّك عرش كسرى، وصرّح بذلك المفكر الإيرانيّ صادق زيبا بقوله: «يبدو أننا كإيرانيّين لم ننسَ بعد هزيمتنا التاريخية أمام العرب ولم ننسَ القادسية بعد مرور 1400 عام عليها، فنُخفِي في أعماقنا ضغينة وحقدًا دفينَين تجاه العرب، كأنها نارٌتحت الرماد قد تتحول إلى لهيب كلما سنحت لها الفرصة»[2].

وقد لاحظ الباحث في الأدب الفارسيّ حسين مجيب أنّ الفرس يتّسمون بالاستعلاء العِرقيّ والثقافي في علاقتهم مع العرب[3]، وجاء هذا نتيجة حركة الإحياء الفارسيّ التي خلَّقها الصَّفويُّون واستمرّ عليها الخُمَينِيّ ورفاقه، وأجَّجوا القوميَّة في إيران ربما بصورة أكبر مِمَّا فعله الصَّفويُّون. ففي أثناء الحرب العراقية -ذات الكثافة الشِّيعِيَّة- مع إيران الشِّيعِيَّة، كانت إيران في حاجة إلى خطاب أكثر قوميَّة لحشد الإيرانيّين ضدّ العراقيين العرب الكفَّار[4]!

يقول جيمس وارل: «عندما يتمّ مزج التوتُّر بين الخطابين القومي

---

(1) السابق، ص134. ويقول شريعتي: «هكذا إمام ثنويّ هو إمام التشيُّع الصفوي، ومظهر خلود القومية القديمة في المذهب الجديد، وممثل حلول السلطنة الإيرانية بالإمامة الإسلامية، وإدخال بقية كسرى في أهل بيت الرسول، والارتباط بين العترة والولاية عند الشِّيعَة من جهة، وبين الوراثة والسلطنة عند الشعوبية من جهة أخرى». التشيُّع العلويّ، ص134. لكن مرتضى مطهري ينتقد علي شريعتي ويفنّد موقفه من هذه الروايات ويرى أنه لا يوجد تشيّع فارسيّ. مطهري: الإسلام وإيران 68/1، وراجع: وجيه كوثراني: الفقيه والسلطان، ص150.

(2) عليّ الكاش: اغتيال العقل الشِّيعِيّ دراسات في الفكر الشعوبي، طبعة لندن 2015م، ص64.

(3) حسين مجيب: صلات بين العرب والفرس والترك، ص219، طبعة دار الثقافة بالقاهرة 2001م.

(4) جيمس وارل: بين دارا والخُمَيني، استكشاف إشكالية الهُوِيَّة القومية في إيران، ص 41، سابق.

والإسلامي وحقائق التاريخ، ويعتقد المرء أن الأُمّة موحَّدة برؤية خاطئة عن الماضي، فإن الدور الفعَّال للنخب والإعلام والمثقفين والتنظيمات الإدارية والنِظام التعليمي في تصوير الأمم الأخرى سلبيًّا وتمجيد الذوات الوطنية تخيليًّا يُصبح أمرًا حاسمًا. وبهذا المعنى: تأسست بنية الهُوِيَّة القوميَّة في إيران بعمق على مشاعر معادية للآخر وعلى تنميط سلبي للأمم المجاورة بدلًا من التأسيس على شعور بالخصائص والقيم الإيجابية التي توحِّد الإيرانيّين»[1].

فإذا تَقرَّر هذا المنحى الإيرانيّ في تأجيج الشعور الوطني والقومي والشُّعْبوي، على يد الصَّفَويّين تارةً ويد الخُمَيني ورفاقه تارةً أخرى، تَبيَّنَ مدى استغلال إيران كدولةٍ للتشيُّع وللطائفة كلها لصالح مشروعاتها التوسُّعية[2] في المنطقة، وأن نظرتها إلى الآخر نظرة شكّ وريبة وانتقاص، ولو كان الآخر على نفس النهج، ما دام لا ينتمي إلى السلالة الفارسيَّة الساسانية.

فنظرة إيران إلى حوزة النجف أو شيعة العرب عمومًا لا تخرج عن نظرتها القوميَّة الضيقة، وتأثُّرًا بتلك الحالة الثقافية التي رسَّخها الصَّفَويُّون وسار على دربها الخُمَيني ورفاقه زادت الفجوة بين الْمَرجِعِيَّة العربية والدولة الإيرانيَّة، وربما ظلَّت الخلافات بين الْمَرجِعِيَّة العربية والمَرجِعِيَّة القمية سطحية وهامشية، بيد أن الخلاف الأكبر يقع بين الْمَرجِعِيَّة العربية والنِّظام السياسيّ الإيرانيّ الذي يبغي السيطرة على الحوزة العربية وتدجينها وإعمالها فقهيًّا واجتهاديًّا لصالح رؤاه ومشروعاته.

ويمكن تحديد تأثير الشَّعْبوية على مسار الحوزة في النقاط الآتية:

1- زيادة الفجوة بين حوزتَي قم والنجف، أو بين الْمَرجِعِيَّة العربية والمَرجِعِيَّة الفارسيَّة، وإن بقي أصل الإشكال منحصرًا بين النِّظام الإيرانيّ

---

(1) جيمس وارل: بين دارا والخُمَيني، ص45، سابق. وراجع: جويا بلندل سعد: صورة العرب في الأدب الفارسي الحديث، ص29، ترجمة: صخر الحاج حسين، طبعة الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن.

(2) راجع: جان أجون. حلب والتوسُّع الفارسي تحت قناع التشيُّع. 22 ديسمبر 2016م. مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية، http://cutt.us/vQmUz

والمَرجِعِيَّة العربية. لكن بقاء واستمرار النهج الشَّعُبوي المتزايد، وانتشار الأنا الإيرانيَة في المجالات الثقافية والإعلامية والتعليمية، يؤثَر بلا شكَ على رجل الدين الذي هو جزء من كيان الدولة، ومِن ثَمّ تزداد الأنا عند رجل الدين الإيرانيّ، ويرى نفسه حاميًا للتشيُّع الفارسيّ، وأكثر دراية من غيره خارج نطاق الدولة الإيرانيَة.

2- أصبح معظم المراجع الكبار المتصدّرين الآن في قم إيرانيين، ولم نجد -كما هو الحال في العراق- المرجع الباكستاني ولا اللبناني ولا الأفغاني، وهذا يدلّ على تأميم التَّشَيُّع لصالح القوميَّة الإيرانيَّة والسلالة الفارسيَّة الساسانية.

3- تَمكَّن النِّظام الإيرانيّ (الصَّفَويّ والخُمَينِي) من تدجين الْمَرجِعِيَّة في قم، أو على الأقل إيجاد جناح عريض داخل الْمَرجِعِيَّة يسانده ويشرعن اتجاهاته السياسية والآيديولوجية[1]، ومِن ثَمَّ أثّر هذا على مسار التَّشَيُّع ككل عندما امتدّ هذا التأثير إلى الْمَرجِعِيَّة العربية في النجف ولبنان والخليج، ووُجدت اتجاهات تدعم القوميَّة الإيرانيَّة والمشروع الفارسيَ ظنًّا أنهم يدعمون قضايا المذهب، وسنعرف في فصول لاحقة كيف أُمّمت الحوزة في قم.

4- غيُرَت مسارات التَّشَيُّع، «وتم إنتاج تشيُّع يُشبه التَّشَيُّع في كلّ شيء وليس فيه شيء منه»[2]، «وذلك عن طريق تعطيل أوتبديل الكثير من الشعائر والسنن والطقوس الدينية وإهمال العديد من المظاهر الإسلامية المشتركة بين المسلمين»[3].

---

(1) هكذا أوجد التشيُّع الصفوي مع القومية الإيرانية حركة جديدة، وامتزجت هاتان القوتان معًا حتى بات من الصعب تفكيكهما، ونجم عنهما مركَّب جديد يمكن أن نصطلح عليه تارةً بأنه «تشيُّع شعبويّ» وأخرى بأنه «شُعُوبيَّة شِيعِيَّة»، ومنذ ذلك الحين تبدلت حقائق وأمور كثيرة جدًّا. راجع: التشيُّع العلويّ، ص143.

(2) التشيُّع العلويّ والتشيُّع الصفوي، ص150، سابق.

(3) السابق 142.

5- لم يكتفِ الاتجاه القومي الشُّعُوبي بتغيير خارطة الإفتاء والاجتهاد في الحوزة والمؤسَّسة الدينية الإيرانيَّة، بل شوَّش العقائد والأصول المستقرَّة في المذهب، فجرى العمل على رفع مقام ومنزلة الإمام إلى مرتبة الألوهية[1].

6- أسفر الشعور القومي المتزايد عن ظهور ما يُسمَّى «المدرسة الإيرانيَّة التي تؤطر للإسلام الإيرانيّ»، وبدأت في الانفصال عن الميراث الوحدوي للثورة، بخاصَّة في عهد أحمدي نجاد. إذ يقول: «أنا أيضًا أقول إن إيران لديها مدرسة وثقافة عالية تتجاوز الجغرافيا والعِرْق»[2]، وهي مرحلة متطورة من الأنا الإيرانيَّة، «فالطموح الإيرانيّ لا حدَّ له في فهم حركة العالم»[3].

الخلاصة أنه «ليس من السهل إلغاء خزين عميق لحضارة فارس في ذهن الشخصيَّة الإيرانيَّة، وإعادة إنتاجها من جديد وقولبة آيديولوجية مذهبية مفصولة عن تراث ضخم وعميق»[4]. فالتَّشَيُّع الإيرانيّ له سماته الخاصَّة نحو الانصهار التاريخي مع العمق الفارسيّ، واستحضار الإرث الثقافي والسياسيّ الإمبراطوري ونحو ذلك.

يقول شبر: «والشَّعْب الإيرانيّ له رومانسية (آريَّة) في فهم التَّشَيُّع، وغالبًا ما تكون تلك الرومانسية مستترة، فالخليط العجيب بين (الصوفية والعرفانية والقوميَّة والحُسَينية والشخصانية) أنتج خلطة سحرية وجد فيها المواطن الإيرانيّ أنه شخصيَّة خاصَّة بكل ما في الكلمة من معنًى، وهي عصيَّة على فهم بقية الناس، حتى الشِّيعَة. ويقوى في تلك الرومانسية أتراك إيران، شبيه بـ(أنغلوساكسون) أمريكا، وهم من يقود مراكز القوى الإيرانيَّة سابقًا والآن»[5].

---

(1) السابق ص165 وص173.

(2) انظر: فاطمة الصمادي: التيَّارات السياسية في إيران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2012م، ص310. وراجع: أروند إبراهيميان: تاريخ إيران الحديثة، ص260.

(3) ثيولوجيا التشيُّع السياسي، ص467.

(4) شبر: ثيولوجيا التشيُّع السياسي بين حقّ الله والشعب وواقع الممارسة، ص457.

(5) ثيولوجيا التشيُّع السياسي بين حقّ الله والشعب وواقع الممارسة، ط1، الرافدين + OPUS، لبنان، كندا 2017م، ص467.

ثالثًا: تأميم المرجعية وإقصاء الآخر الديني والسياسي

هذا المزيج بين القوميَّة والشَّعْبويَّة والمذهبيَّة وما يختزلهم من معتقدات وقيم ونظرة للذات والآخر والعالم، ربما هي التي سيطرت على عقلية الخُمَيني تجاه الْمَرجِعِيَّة الشِّيعِيَّة فسعى إلى تأميمها واختزالها في قم، وهي التي سيطرت عليه تجاه التعامل مع مكوّنات المجتمع الأخرى من الأكراد والعرب والتركمان، فأقصاهم من مواقع السُّلْطة التنفيذية ومواقع الدولة العُليا، بالتوازي مع اعتقالات موسَّعة في صفوفهم وتصفية رموزهم ونشطائهم خارج إطار القانون.

حتى إن السُّلُطات الإيرانيَّة أعدمت أحمد مفتي زاده، واغتالت رفيقه ناصر سبحاني، وهما من رموز السنَّة في إيران. كذلك أعدمت مجموعة من مشايخ السُّنَّة من مؤسّسي تجمُّع شورى المسلمين السُّنَّة «شمس»[1]. واعتُقل عددٌ كبير من رجال الدين الكرد بتهمة أنهم سلفيون «وهابيَّة»، وهي تهمة كفيلة بالسجن أو التصفية في إيران. كذلك نفَّذَت السُّلُطات أعمال عنف وتصفية ضدَّ التركمان والبلوش، وقد لعب علماء إقليمَي سيستان وبلوشستان دورًا كبيرًا في إسقاط الشاه، ومن بينهم مولوي عبد العزيز ملا زاده، الذي اعتُقل بعد انتصار الثَّورة ضمن أربعمئة عالِم دين ومثقَّف سُنِّي بتهمة تأسيسهم شورى المسلمين السُّنَّة «شمس». وجميعهم جرى إعدامهم أو تصفيتهم خارج نطاق القانون[2]. وفي إيران وقع عدد من المجازر ضدّ الأقلِّيَّات، منها: مجزرة الأكراد، ومجزرة التركمان، ومجزرة مسجد فيض، والمسجد الجامع في بلوشستان، ومجزرة الأحواز، علاوة على عدد كبير من المساجد التي هُدِمَت، مثل: مسجد السُّنة بالأحواز، ومسجد جنوبي طهران، ومسجد تربت جام في خراسان، ومدرسة نكور، ومسجد شيراز، ومسجد فيض[3].

---

(1) راجع: رضوى زيادة: أزمة الأقلِّيَّات السُّنِّيَّة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ص58، دراسة ضمن كتاب «أهل السُّنَّة في إيران»، طبعة المسبار 2012م.

(2) السابق، ص60.

(3) أحمد زكي: الخُمَيني بين الثورة والطغيان: ص374.

وكي نفهم طبيعة الإقصاء الإيرانيّ للأقلِّيَّات، والسلوك الشَّعْبوي الخُمَينِيّ يجب أن نفهم الْمُنطلَقات الفلسفية التي يرتكز عليها، وهي نظرية ولاية الفَقِيه، فالخُمَينِيّ وإنْ قرَّر أنَّ نظامه إسلامي وحدوي تقريبي، فإنه نسف تلك المعاني بنظرية ولاية الفَقِيه، لأن النظرية في ذاتها تحمل الدلالات الشَّعْبوية، والإقصائية للآخر عمومًا[1]. فتطبيق النظرية ومأسَسَتُها في الدستور الإيرانيّ اقتضى أن يكون المرشد الأعلى فقيهًا شِيعِيًّا، وكل مؤسَّسات الدولة تُدار من فُقَهاء الشِّيعَة، لأنَّ المذهب الاثنا عشري هو المذهب الرسميّ للبلاد، بحكم الدستور والنظرية. إذن فمن البديهيّ أن تنتفي مجالات العمل وفضاءات الفكر الأخرى للأقلِّيَّات كافة، بل للمعارضين لولاية الفَقِيه كافة، حتى من الداخل المذهبي نفسه، كما سيأتي.

لكن الْمَرجِعِيَّة العربيَّة لم يكن لديها هذا الإقصاء، إذ نظرت إلى مشكلات الأكراد على سبيل المقارنة نظرة أخرى، فقد كان بين مَرجِعِيَّة محسن الحكيم وقيادات بارزة في حركة الانفصال الكردية تعاون وثيق، على الرغم من نشوب الحرب بين الأكراد والجيش العراقي في عهد عبد السلام عارف سنة 1964م. وقد خرجت الحركة الكردية منتصرةً في الحرب، وازداد نفوذ زعيمها الملا مصطفى البرزاني. وكانت الْمَرجِعِيَّة الدينية تدعم الحركة الكردية وتتعاطف مع مطالبها. وقد حضرت وفود كردية قيادية في احتفالات بالنجف عدة مرات، والتقى أحدُ الوفود المرجعَ محسن الحكيم، ومحمد بحر العلوم. وأُنشِئَت لجنة للتنسيق والتشاور المستمرّ بين الجانبين[2].

ويبدو أن التعاطُف والإحساس بالمظلوميَّة كان عاملًا مشتركًا، ربَط بين الجانبين في ذلك الوقت. لكن الاختلاف في ما بعد في الرؤى والمواقف السياسية حالَ في مرحلة لاحقة دون التطبيع المطلق للعَلاقات، وازداد الاختلاف بعدما صار الشِّيعة في السُّلْطة وانبَنَت العَلاقة على النفوذ

---

(1) راجع: حوارات أحمد الكاتب مع المراجع والعلماء، ص282.

(2) حيدر نزار: المرجعية الدينية في النجف، ص168.

السياسي[1]. والحاصل أنّ العَلاقة بين الْمَرجِعِيَّة والكرد لم تتّخذ طابعًا طائفيًّا أو قوميًّا قديمًا وحديثًا. بل كانت عَلاقةً سياسيَّةً مَحضَة، واتّفاقات أو اختلافات مبنيَّة على المصالح السياسية. وإنْ صُدَرفيها العامل المذهبي في الآونة الأخيرة بعض الشيء، إلا أنه ليس بدرجة الْمَأْسَسَة الطائفيَّة والقوميَّة التي مارسها الخُمَينِي.

رابعًا: طَقْسَنة المذهب فارسيًّا

سعت الصَّفَويَّة الإيرانيَّة إلى طَقْسَنة[2] المذهب لتمرير أهدافها القوميَّة والتوسُّعية باسمه. وتمرير تلك الأهداف قد تواجهه قلاقل مجتمعية أو ضغوط من مراكز قوى دينية وجماهيرية. فسعت الدولة الصَّفَويَّة إلى إدماج الطقوس الفارسيَّة في صُلب المذهب الشِّيعِيّ، وعملت في ذات الوقت على نبذ كلّ الشعائر المشتركة مع الجوار السُّنِّي والعربي والتركي، وإحلال الطقوس الفارسيَّة محلّها، وأشبعت المجتمع بها، وعمّقتها في مفاصل الدولة التعليمية والتثقيفية، ومن ثم تَرَسَّخَت في وجدان المجتمع، وتحولت إلى فلكور شعبي.

وصارت تلك الطقوس من «المقولات الشِّيعِيَّة الأساسيَّة» لدى الْمَرجِعِيَّة الشِّيعِيَّة عمومًا، أي امتدَّت لتشمل الوسط الشِّيعِيّ كله، فيقول رجل الدين الشِّيعِيّ العراقِيّ ميثاق العسر: «وصار هناك شبه اتّفاق بين الباحثين الذين ثُنيت لهم الوسادة الإثباتية في الحوزة العلمية، على أن الأولوية في الوقت الحاضر ليست لنقد وتحليل وتفكيك المقولات الشِّيعِيَّة الأساسيَّة، في الفقه

(1) راجع: أوراق كامل الجادرجي، ط1، دار الطليعة، بيروت 1971م، ص74. ومجموعة باحثين: النجف الأشرف إسهامات في الحضارة 569/1، وديفيد مكدول: تاريخ الأكراد الحديث، ط1، الفارابي، بيروت 2004م، ص264 وما بعدها.

(2) طقسنةُ المذهب تعني الاهتمام بالشعائر، والتركيز على الطقوس، وإبراز الجانب الشعائري فيه في المناسبات الدينية، وزيادة جرعة الاحتفال بالمناسبات، وذلك عن طريق لطم الخدود وشق الجيوب، والزحف على الأرض، وإيذاء الجسد عبر جرحه بسيف أو سكين، تعبيرًا عن الغضب تجاه قتلة الحسين، وتعبيرًا عن الحبّ الزائد في نظرهم للإمام الحسين، وتحويلها تدريجيًّا إلى عبادات وعقائد، وثوابت مذهبية يتمّ الولاء والبراء عليها.

والعقيدة، وإنما لتعزيز الشواهد وتحشيدها لإقناع الجماهير الشّيعِيَّة بتلك المقولات كما هي، من دون نقدٍ أو تشكيك، وذلك لأنّ هذه المقولات حتى وإن وُجدت في بعضها ثغرات أساسيَّة جادَّة إلا أنها أضحت بصيغتها الحالية هي: الركائز الأساسيَّة التي يقوم عليها المذهب الشّيعِيّ، وإن هزهزة هذه الركائز مهما كانت علمية وصحيحة ستؤدِّي لا محالة إلى إضعاف المذهب الشّيعِيّ أمام خصومه، وفقدان الناس الثقة برموزه ومراجعه، وعليه: فالأولوية اليوم ونحن نعيش معركة الوجود أو اللا وجود، هي في تأصيل هذه المقولات في واقع الناس، بشَتَّى الحيل، حتى وإن وصلنا إلى قناعات مختلفة في ميدان البحث العلمي!»[1].

وقد حرص الصَّفَويُّون على تضييق دائرة المشتركات الشعائرية مع المحيط السُّنِّيّ، وتوسيع دائرة المختصات، تفاديًا لاجتماع المسلمين سُنَّة وشِيعَة في شعيرة دينية أو فريضة جامعة، مِمَّا يكرِّس الشعور بأنّ الدين ليس واحدًا، فالصَّفَوِيَّة تخشى من التفاهم والأُخُوَّة والوحدة بين المسلمين وتعتبرها خطرًا يُهدّد وجودها القائم على الاختلاف بينهم. وهذا الخطر تستشعره الصَّفَويَّة أكثر شيء في مراسم الحج باعتباره الاجتماع العظيم الذي يضمّ المسلمين هناك على اختلاف ألوانهم[2]. وربما نرى نفس هذا التخوُّف لا يزال ساريًا إلى الآن من النِظام الإيرانيّ خصوصًا تجاه شعيرة الحجّ، فيحاول اختلاق مشكلات إقليمية حولها كل عام، ويدعو مواطنيه لشدّ الرحال إلى كربلاء كما حدث سنة 2015م و2016م[3].

وعمل الملالي في العهد الصفوي على تحويل المشتركات الإسلامية إلى

(1) ميثاق العسر، المذهب الشّيعِيّ وبراغماتية بعض المعنيين، جريدة المثقف، 10 ديسمبر 2015م، العدد 3383.

(2) التشيُّع العلويّ، ص142، سابق.

(3) راجع: عليّ المعموري، هل غيَّر الشّيعَة وجهة الحج إلى كربلاء بدل مكة؟، المونيتور، 20 سبتمبر 2016م http://cutt.us/atJ8P. ووطن: الحج الأعظم إلى كربلاء وليس إلى مكة، 10 سبتمبر 2016م. http://cutt.us/JTT1

مختلفات، عن طريق الدَّسّ والتأويل المغرض للفقه والتاريخ والقرآن[1]، واعتبروا القرآن حافلًا بالطعن في الخلفاء بأسلوب الرمز والكناية والتشبيه، وأنّ هذا الأسلوب اتخذه القرآن من باب التَّقِيَّة، خوفًا من أن يمزِّقوا القرآن إذا تَعرَّض لهم بشكل صريح، وهم -أي السُّنَّة- قد فعلوا ذلك بالذات بالنسبة إلى الآيات الواردة في مدح عليٍّ، حيث أسقطوها من القرآن! ما يعني أنّ القرآن الحاضر بين أيدينا هو قرآن ناقص ومحرَّف، وأن القرآن الأصلي الصحيح كان بحوزة عليٍّ، وقد توارثه الأئِمَّة بعضهم من بعض، وهو الآن بحوزة الإمام صاحب الزمان وسوف يظهر بظهوره[2]. تلك الخصوصيات الشِّيعِيَّة الصَّفَويَّة سعى إليها البلاط الصَّفَويّ لشحذ الهمم، وإثارة العوامّ، تأهُّبًا لإعلان القتال ضدّ الترك العثمانيين. فكان العثمانيون في ذلك الوقت هم العدوّ الأوّل للصفويين، فلا بد من تجييش الناس باسم العقيدة الشِّيعِيَّة لخوض «الحرب المقدَّسة». فتخليق وصناعة شعائر خاصَّة وطقوس طائفية من شأنه أن يُبرِز الجوانب الهُوِيَّاتيَّة ويُثِير في النفوس كوامن القوميَّة الممزوجة بالدين، ووشائج التاريخ، فنَفَذُوا من خلالها إلى أعماق الوجدان الشِّيعِيّ، وتغلغلوا في أوساط المجتمع الشِّيعِيّ، ليشيِّدوا نظامهم السياسيّ على دعائم وجدانية وعَقَدِيَّة لأبناء ذلك المجتمع.

والخُمَيني يسير على نفس الخطّ فيدعو المسلمين عمومًا والفُقَهاء -الشِّيعَة- خصوصًا إلى الاحتفاظ بذكرى عاشوراء الحزينة، بل ويؤكّد على أن تكون المصائب التي جرت على الدين من أول يوم وإلى يومنا هذا عاشوراء جديدة[3]، بل وإلقاء الضوء على شعائر جديدة والتركيز عليها وإفرادها بمساحات احتفالية وشعائرية كالاحتفال بيوم «استشهاد فاطمة»[4] وتعطيل العمل فيه.

---

(1) السابق ص132.

(2) التشيُّع العلويّ، ص142-143. ولمراجعة أقوالهم بالتفصيل في القرآن راجع: د.محمد الصياد، ثبوت القرآن بين السُّنَّة والشِّيعَة الإمامية، طبعة دار النور، الأردن 2015م.

(3) حكومت اسلامى ص158.

(4) راجع: ميثاق العسر: بين التدين الحقيقي والتدين المزيف، المثقف، 26 نوفمبر 2016.

وظهرت أدبيات من قبيل «كلب عليٍّ وأهل بيته»، و«كلب الحُسَين»، و«كلب رقية»، و«خادم أهل البيت»[1]، ونحو ذلك من عبارات تفيد التحقير والتصغير في جنب أهل البيت، فيستشعر المرء بها أنه مرضيّ عنه وأنّه غارق في حبّ آل البيت، ومِن ثَمَّ سيحصل على شفاعتهم. ولا تزال تلك الأدبيات سارية في إيران حتى اليوم، وتظهر بشِدَّة في وفود الحجيج الإيرانيَّة إلى كربلاء والنجف. وتطورت الطقوس والشعائر في صلب الشخصيَّة الشِّيعِيَّة -الصَّفَوِيَّة- فصبغته وأدمجته، حتى وصل إلى مرحلة الوجد والعرفان الصَّفَوِيَّين، فزعم أنَّ الإمام مع الله في السماء، وأنه أيضًا في الأرض، وأن الأئِمَّة يعلمون الغيب، وأنهم في مرتبة الإله، في تأثُّر واضح بالأساطير والأديان الوثنية[2]. رسَّخت الطقوسُ والشعائرُ الفارسيَّةُ الصَّفَوِيَّةُ، الانعزاليةَ والانزواءَ والتقوقُعَ لدى الشخصيَّة الإيرانيَّة، وغيَّرَت عندهم مفاهيم الولاء والبراء، وتحديد مَن العدوّ! وارتكز التبشير بمذهب التَّشَيُّع على أمَّة الإجابة، فوجدنا الامتدادات الأفقية والرأسية في العالَم السُّنِّيّ

(1) أشار شريعتي إلى ظهور مثل تلك العبارات في عهد البلاط الصفوي، التشيُّع العلويّ، ص74. ورأى جهاز الدولة الصفويّ أنّ الطقوس والشعائر تؤدّي إلى إحكام عمليّات تشييع الدولة الإيرانية، وكان ذلك عبر جملة من الإجراءات والمظاهر التي استمالت الناس ترغيبًا أو ترهيبًا أو احتواءً، مثل مظاهر التقديس التي أُحيطت بها المقامات والمزارات العائدة إلى الأئمة، والمظاهر الطقسيَّة المؤثرَة للشعائر الحسينية في عاشوراء كربلاء، ومثل مسيرة الشاه عباس الأول سيرًا على الأقدام من أصفهان إلى مشهد (مزار الإمام الرضا)، في عام 1601م، مما يسهم في تأجيج العوامّ وتقوقعهم حول الإرث الثقافيّ والشعائريّ. وحرص الشاه عباس على الظهور بمظهر التفاني في موالاة أئمة أهل البيت، ولقّب نفسه بـ«كلب عتبة علي»، أو «كلب عتبة الولاية»، ونقش هذا اللقب على خاتمه، لاستعماله في المراسلات الرسميَّة، وكان يقوم بكنس المقام، وتقديم الطعام للزوار بنفسه. راجع: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، ص93، 158.
واستمرت تلك الأدبيات حتى العصر الراهن، فيدور سجال شبه سنوي في كل احتفال ديني أو مناسبة حول جواز الاتصاف بتلك الصفات، بين رجال الدين ومِن ورائهم المقلدون والأتباع/فبعضهم يُجوّز أن يصف الإنسانُ نفسه بـ«كلب الحسين» و«كلب فاطمة»، وبعضهم لا يُجوّز ذلك. راجع: حسين عليّ الجبوري: تطبير الرؤوس وتجريح الأجساد، ط1، الوراق 2016م. وانظر طرفًا من هذا السجال: هل يجوز إطلاق لفظ كلب فاطمة، وكلب الحسين؟ حلقة يوتيوب 2016/2/28م. http://cutt.us/Wcugb.
وانظر: كلب أهل الكهف ليس بقدوة، المدونة، 9 يناير 2014م، http://cutt.us/M7gAw. و: رأي ياسر الحبيب في إطلاق لقب «كلب الحسين»، مرسى الولاية، 17 شوال 1434هـ، http://cutt.us/eRLu5.
(2) التشيُّع العلويّ، ص165 وص173.

لنشر التَّشَيُّع، وانعدم تمامًا مثل هذه الجهود في أمَّة الدعوة، وهذا خلطٌ رهيب لأولويات العمل الإسلامي، وتقديم للمصلحة المذهبية والطائفية الضيقة على مصلحة الأُمَّة والدين. إنّ اللطم والعويل وتمزيق الملابس والضرب على الخدود في ذكرى استشهاد الحُسَين وغيرها من المناسبات صارت بديهيَّات لدى الشِّيعَة بفعل الصَّفَويّين، وقد امتدّت تلك الأدبيات لتعمّ العالَم الشِّيعِيَ كلّه[1].

ومن الجمل التي يردِّدونها في السرادقات التي يقيمونها: «أين الْمُعَدّ لقطع دابر الظَّلَمة؟ أين المنتظَر لإقامة الأَمْتِ والعِوَج؟ أين المرتجَى لإزالة الجَوْر والعدوان؟ أين المدَّخَر لتجديد الفرائض والسُّنَن؟ أين المتخيَّر لإعادة الملة والشريعة؟ أين المؤمَّل لإحياء الكتاب وحدوده، أين مُحيِي معالم الدين وأهله؟ أين قاسم شوكة المعتدين؟ أين هادم أبنية الشرك والنفاق؟ أين مبيد أهل الفسوق والعصيان والطغيان؟ أين حاصد فروع الغي والشقاق؟ أين الطالب بدم المقتول بكربلاء؟ أين المنصور على من اعتدى عليه وافترى؟»[2]، مع استعمال عبارات تحريضية مثل: «بقيَّة السيف أنمى عددًا وأكثر ولدًا»، وهي مقولة خطيرة خلاصتها: «قاتلوا إلى النهاية ولا تهابوا الموت، فالحروب لا تبيد النسل، بل قد تزيده بفضل أبناء وبنات وعوائل الشهداء الذين هم بقيَّة السيف! ونحو: «إن كان دين محمد لا يستقيم إلا بقتلي، فيا سيوفُ خذيني»[3]، «فلنجعل كلّ شهرٍ محرَم، وكل يوم عاشوراء، وكل مكان أرض كربلاء»[4]، ونحو ذلك من عبارات تستحضر المعارك القديمة، وتنبش في الماضي، وتُحمّل الأُمَّة السُّنِّية ما حصل منذ أكثر من ألف عام!

ويستفيد النِّظام السياسيّ من تأجيج هذه المشاعر والشعائر في:

1- عزل الكيان الشِّيعِيّ -الصَّفَويّ الفارسيّ- عن الكيان السُّنِّي المحيط به من كلّ جانب، والانعزاليةُ والتقوقُع على الذات تؤدِّي تلقائيًّا إلى التشبُّث بهُويَّات

(1) راجع: ميثاق العسر، الشعائر بشتى أنواعها من الإسلام الصحيح، صحيفة المثقف عدد 3683، تاريخ 2016/10/5م.

(2) فهمي هويدي، إيران من الداخل، ص218.

(3) السابق ص214. ومن أقوالهم: «الإسلامُ محمَّدي الوجود، حُسينيّ البقاء».

(4) أروند إبراهيميان، إيران من الداخل، ص19، سلسلة عالَم المعرفة فبراير 2014م.

حضارية وثقافية مغايرة لتلك الهُويَّات النافذة في المحيط والإقليم. ثم صُدِّر وجُذب العالَم الشِّيعِيّ إلى ثقافة التقوقُع تلك. فكانت إيران أشبه بمصيدة الناموس التي يتهاوى إليها طُلّاب الخلاص!

2- تحويل الاهتمام الجماهيري عن القضايا الداخلية الاقتصادية والسياسية (كتوزيع الثروات وحقوق الإنسان) إلى عدوّ خارجي متربص بالحُسَين وآل البيت وأحفاد آل البيت! وهو العدوّ التركيّ أو العربيّ! أي تصنيع وتخليق أي عدوّ وهميّ تتربص به الجماهير وتُنفِذ فيه الشِّحْنة الغاضبة!

3- محاولة ترسيخ شرعية الحاكم، عن طريق زيادة جرعات الطَّقْسَنة، والظهور للشعب في ثوب الشِّيعِيّ المحبّ لآل البيت وتراثهم ومراقدهم. وهذا ما حصل مع رضا خان، فاتّبع «سياسة الملاينة والتزلُّف إلى الشَّعْب، ومع سعيه الواضح إلى تفريغ مجلس الشُّورَى والالتفاف على مقرَّرات الدستور، إلا أنه أظهر نفسه كمدافع شديد البأس عن القيم الدينية والتقاليد الإيرانيَّة. في أيامه الأولى أصدر أمرًا بإقفال جميع المحلات التي تُباع فيها الْمُسكِرات، وفي عاشوراء كان يتقدم مواكب العزاء حافي القدمين، مرتديًا ملابس الحداد السوداء، حاملًا شمع شام غريبان»[1][2].

4- استدرار العطف العامّ نحو مظلومية الحُسَين -ومِن ثَمَّ مظلومية الشِّيعَة- وأحقِّيَّة الحُسَين -ومِن ثَمَّ أحقِّيَّة الشِّيعَة، الساسانيين الفرس خصوصًا، وهكذا من مقدِّمات قد تكون صحيحة وينبني عليها نتائج عاطفية وجدانية غير مُسلَّم بها. وقد كانت الطَّقْسَنةُ والشعائر ذراعًا مهمَّة في نشر التَّشَيُّع واستدرار العطف العامّ، حتى انخدع به بعض النخب العربية، تارةً صدقًا[3]، وتارةً عن طريق استقطاب إيرانيّ حادّ[4].

---

(1) أحد تقاليد العزاء المتبعة في إيران في مساء العاشر من المحرم، وهو يرمز إلى البحث عن أطفال مخيَّم الحسين الذين تَفرَّق شملهم بعد إحراق المخيم على يد الجيش الأموي. حوزه 22 مهر 1366 مقال «أسوه إمام» ص12.

(2) توفيق السيف: ضدّ الاستبداد.. الفقه السياسي الشِّيعِيّ في عصر الغيبة. ط1، المركز الثقافي العربي 1999م، ص119.

(3) راجع: د.هبة رؤوف عزت، مجالس العزاء الحسينية بعيون سنية. جريدة الوسط البحرينية، العدد 2669، الأحد 27 ديسمبر 2009م.

(4) راجع: أنور مالك، أين أنتم أيها الليبراليون العرب من التكفير الشِّيعِيّ، الخليج أون لاين، 2016/4/25م.

5- إنّ فهم الفلسفة الشعائرية الصَّفَويّة للمذهب، لا يمكن عزله عن السجلّ التاريخي للنفسية الشِّيعِيَّة عمومًا والشِّيعِيَّة الصَّفَويَّة الفارسيَّة خصوصًا[1]. والحاصل أن تاريخ الشخصيَّة الشِّيعِيَّة الفارسيَّة يتقبل مثل هذه الطقوس[2].

خامسًا: الاستعدادات النفسية والتاريخية لقبول التشيع بنسخته الصفوية

ويلاحَظ على السلطات الصفويَّة أنّ لديها قابليَّة انتقلت عبر الجينات والأجيال والبيئة الشُّعُوبيَّة القوميَّة لتصديق الخرافات، وإضفاء طابع سماوي وقدسي على الملوك والأئِمَّة والفُقَهاء والرؤساء[3]، في اجترار تاريخي ماضوي لعصر كسرى. فيميل بعض المستشرقين إلى أن إيران كانت أرضًا خصبة لتقبُّل المذهب الإماميّ إذ اعتاد الفرس أن ينظروا إلى الملك نظرة قداسة فيها بُعْد إلهيّ، وهو ما وجدوه في المذهب الإماميّ في نظرية العصمة، حيث تكون طاعة المعصوم من طاعة الله. فاعتقدوها وأصبغوها بمعتقداتهم، وميراثهم الثقافي، ونظرتهم المشوشة في باب الألوهية[4]!

---

(1) راجع: ميثاق العسر، سبّ أهل السُنَّة من أفضل الطاعات، صحيفة المثقف 3362، 2015/11/19م.

(2) راجع: د.غسان طه، يوم الفداء.. مقاربة اجتماعية تاريخية لإحياء شعيرة عاشوراء في لبنان بين 1860-1975م، طبعة دار المعارف الحكمية 2016م.

(3) وقد أضفوا الطابع الكهنوتي على رؤسائهم حتى قبل ابتداع نظرية ولاية الفقيه في صورتها الخُمَينية، ففي نهاية القرن التاسع عشر حكم الشاه ناصر الدين باعتباره ملك الملوك «شاهنشاه»، والملك الحارس «بادشاه»، والخاقان، وظِلّ الله على الأرض، وهتفت له الحاشية باعتباره «وعاء العدل، وقائد العقيدة، وحامي الرعية، ومحور الكون». ومع نهاية القرن العشرين حكم الخُمَيني بأسماء مبتكَرة مثل: «قائد الثورة» و«قائد المستضعفين» و«مؤسس الجمهورية الإسلامية»، ولم تدَّعِ جمهوريته الحديث بالنيابة عن إيران والشِّيعَة فقط، لكن أيضًا عن الجماهير الثورية ومستضعَفي العالَم! راجع: أروند إبراهيميان: تاريخ إيران الحديثة ص18. Ervand Abrahmian- A History Of Modern Iran- p 18.

وراجع: محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، ص 351.

(4) زهير مارديني: الثورة الإيرانية بين الواقع والأسطورة، ط 1، دار اقرأ بيروت 1986م، ص99. وانظر: الشيماء العقالي، نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها في جمهورية إيران الإسلامية، ط/مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي 2011م. وراجع: نهرو عبد الصبور، العقيدة الأرثوذكسية لمذهب الشِّيعَة والمعتزلة، دراسة نشرت في الحوار المتمدن عدد 1747، 27/11/2006م.

ولم يقف تفريس المذهب عند الصَّفَويّين، بل شمل كل من جاء بعدهم، حتى اليوم. فقد رعى القاجار شعائر شهر المحرَّم التي تُحيِي ذكرى استشهاد الإمام الحُسَين، وموَّلوا عمليات الجَلْد والتلاوة والتمثيل الديني في الحُسَينيات والتكايا. وكانت تُقام في التكايا مشاهد تمثيلية لمعارك الحُسَين ومظلوميات الأئِمَّة، مِمَّا أسهم في ترسيخ طَقْسَنة المذهب، وإبراز الجانب الشعائري، فيتماهى الشَّعْب مع السُّلْطة في بُوتَقة واحدة ضدّ العدوّ الخارجي لإيران.

يقول أروند إبراهيميان، الباحث المعروف في حقل الدراسات الإيرانية: «وتحمل احتفالات المحرَّم تماثُلًا تامًّا مع مسرحيات الآلام في مسيحية العصور الوسطى[1]، فكل منهما يُنْظر إليه على أنّه تحقيق للقضاء والقدر الإلهي، وكلاهما يصوِّر الاستشهاد المقدَّس مقابل خطايا الإنسان، وكلاهما يمثِّل الضعف الإنساني حيث لم يعلُ الناس في الكوفة والقدس إلى مستوى الحدث، وكلا الموتين نُظِر إليه كعامل للخلاص يكسب المؤمنون التائبون من خلاله خلاصهم في العالَم الآخر، وكلاهما أيضًا يعزِّز الشعور بالمجتمع في مواجهة العالَم الخارجي، وبذلك يجذب الجماهير لتكون أكثر قربًا من النخبة»[2].

وأصل بدعة التطبير لتي يصنعها الإيرانيّون وغيرهم من الشيعة اليوم ما فعله كاثوليك العصور الوسطى في مدينة بيزانسون الفَرنسيَّة، وذلك بعد غزو القفقازيين لأوروبا وإمعانهم في قتل النصارى حتى فشا الطاعون ومات منهم آلاف، واعتقد الناس أنه بسبب اليهود وسحرهم الأسود «الكابالا» فصاروا يتتبعون اليهود ويقتلونهم في مواكب مشتملة على طقوس علنية في شوارع المدينة ضربا بالزناجيل، حال كونهم حفاة متجردين من الثياب[3].

ثم اختلس هذه البدعة بعضُ علماء التَّشَيُّع وأدخلها إلى بلاد القفقاز وصار

(1) راجع: روبير بندكتي، الشعائر بين الدين والسياسة في الإسلام والمسيحية، دراسة أنثروبولوجية، طبعة دار مصر المحروسة.

(2) أروند إبراهيميان، تاريخ إيران، ص35.

(3) راجع: زياد الدريس: سوسيولوجيا الدماء الدينية.. ثنائية المسيح/الحسين، الحياة، 2010/1/6م، عدد 17078، ص9. وراجع: أحمد الكاتب، المرجعية الدينية الشِّيعيَّة وآفاق التطور ص42.

بها من الشِّيعَة مَن يمشي في يوم عاشوراء حفاة بالشوارع يضربون أنفسهم بالزناجيل، مُبالَغةً في إظهار الحزن على الحُسَين. ثم تسربت منهم إلى أتراك أذربيجان من الشِّيعَة، ثم منهم إلى إيران. ثم إلى العراق في آخر القرن التاسع عشر، ثم كانت السفارات الغربية البريطانية وغيرها في بغداد وطهران تموِّل هذه المواكب العاشورية بغرض استمالة آيات الشِّيعَة إليهم إبان الغزو الأمريكيّ للعراق[1].

والخلاصة أنَ الفرس كان لديهم الاستعداد النفسي لقَبُول التَّشَيُّع الصَّفَويّ، الممزوج بالخرافات والأساطير، عَقَدِيًّا وشعائريًّا، وأنّهم تَأَثَّرُوا بالفارسيَّة القديمة[2]، وببعض ممارسات المسيحية، أو تشابُه الطرفَين. وقد وظَّف الحكَّام قديمًا وحديثًا الطقوس والشعائر لصالح مشروعاتهم الآيديولوجية والسياسية[3].

في المقابل يقف التَّشَيُّع العربيّ والمَرجِعِيَّة العربية موقف الرافض والمستهجن لتلك الممارسات الشعائرية[4]، ولهذا الخلط العجيب بين التَّشَيُّع كمذهب دينيَ إسلاميّ، والتَّشَيُّع السياسيَ والصَّفَويّ، وأخيرًا التَّشَيُّع في صورته الخُمَينِيَّة، خاصَّة أن هذه هي الصورة النَّمَطية التي صارت تُصدَّر للتشيُّع ككل، وفي الواقع فقد أثرت بالفعل في مدرسة التَّشَيُّع العربي، وصبغتها ببعض أفكارها[5]، وهو ما دفع الإصلاحيين العرب إلى تصحيح مسارات التَّشَيُّع، وبذلوا جهودًا مُضنِيَة في ذلك، وهنا تبدأ نقطة الانفصال ومرحلة التباين بين المرجعيتين العربية والإيرانيَّة، وهو ما سيأتي لاحقًا عند الحديث عن فقه النظرية السياسية عند الْمَرجِعِيَّة العربية.

---

(1) راجع: إبراهيم الحيدري، تراجيديا كربلاء، طبعة دار الساقي بيروت 1999م.

(2) راجع: رشيد خيون: الأديان والمذاهب بالعراق، 16/2.

(3) راجع: نبيل الحيدري، التشيُّع العربي والتشيُّع الفارسي، طبعة دار الحكمة لندن 2014م. وراجع: محمد المختار الشنقيطي، السلفية الجهادية الشِّيعِيَّة، 2017/5/16م، مدونات الجزيرة.

(4) راجع: حسين الجبوري: تطبير الرؤوس وتجريح الأجساد تفجُّعًا على مصرع الحسين، «فصل: نداءات التحريم»، ط/الوراق 2016م، ص124، ومكاشفات حسن الصفار ص166، ط1، العبيكان 2008م.

(5) راجع: ميثاق العسر، بين التديُّن الحقيقي والتديُّن المزيَّف، العراق، صحيفة المثقف 2016/11/26م.

يَكثُر اللَّغَط بين حين وآخَر حول نظرية ولاية الفَقِيه -التي هي في الأساس نظرية فِقهيَّة- بين من يعتبرها بندًا من بنود المنظومة العَقَدِيَّة للشِّيعَة، ومَنْ يعتبرها اجتهادًا شخصيًّا من الخُمَيني لاقى قَبُولًا وأثبت نفسه عبر الحُكْم.

ويُؤخَذ على الرأي الأول أن مدرسة النجف ومدارس التَّشَيُّع العريقة شرقًا وغربًا، بل السواد الأعظم داخل مدرسة قم نفسها، لا تعتدّ بنظرية ولاية الفَقِيه، ولو كانت من عقائد المذهب عمومًا لَمَا خفِيَت على أمثال هؤلاء، ولَتَفَرَّع عن إنكارها تكفير متبادَل. أما الرأي الثاني فهو وإن كان الأدنى للمعقولية والواقع فإنَ ردَ فعل الخُمَينِيّ على منتقدي نظريته كان شديدًا وحاسمًا، حتى مع أساتذته ورفاق دربه ممن أنكروا تسييس المذهب.

لقد صارت «نظرية ولاية الفَقِيه» عَلَمًا على تلك النظرية التي اخترعها الخُمَينِي، وأحيانًا تُطلَق ويراد بها الفكر السياسيَ لدى الشِّيعَة الإمامِيَّة قبل قدوم الخُمَينِي، وهو ما نقصده هنا. فكيف كان الفكر السياسيَ الشِّيعِيَ قبل قدوم الخُمَينِي؟ وهل مهّد هذا الفكر لظهور نظرية ولاية الفَقِيه للخُمَينِي؟ وإذا كان ممهِّدًا لظهورها على يد الخُمَينِي، فلماذا عارضها الفُقَهاء الآخرون؟!

لا نُسلِّم بالمزاعم القائلة بأنَ أسباب ضعف مسارات الفكر السياسيَ الشِّيعِيَ تكمن في بُعده عن السُّلْطة، وتَعرُّضه للمظلومية برهة من الزمن، ذلك أنَّ الشِّيعَة تَمرَّسُوا في السياسة أشواطًا بعيدة، فحكموا مصر أكثر من مئتي سنة، من خلال الدولة الفاطمية، وحكمت الدولة البويهيَّة فارس وأجزاء من العراق، وحكمت الدولة الصَّفَوِيَّة فارس والعراق، ولم تنفكَ الدولتان القاجارية والبهلوية عن الحكم باسم المذهب والطائفة أيضًا، وأخيرًا جاءت مرحلة الحكم عند الخُمَينِي ورجال الدين الخُلَّص، فما الفارق بين تلك الحقب؟

في البداية آمن الشِّيعَةُ في مُجمَلهم بالنأي عن مواطن السياسة والحكم، وارتأَوا أنّه لا يجوز المشاركة في الحكم وتدبير أمر الرعية طوال فترة غياب الإمام. والغريبُ هنا أنه حتى في عصر الأئِمَّة المعصومين عند الشِّيعَة نجد أنَ هؤلاء الأئِمَّة لم يمارسوا السياسة ولم يكونوا زعماء سياسيين أو رؤساء دول، بل كانوا أقرب إلى مهمَّة الوعظ والتربية والإرشاد الديني.

الفصل الثالث

أُسُس ومُنطلَقات الفقه السياسيّ الشيعيّ

ومع اختفائهم وعدم وجودهم، وظهور عقيدة الانتظار، صار علماء الإماميَّة يُنظِّرون للفكر السياسيّ الشِّيعِيّ بناءً على عقيدة الانتظار، وأحَقِّيَّة الإمام المعصوم في الحكم عندما يظهر. وصار الكلام في النظرية السياسية أقرب للسفسطائية التي لا يُرجَى منها عمل، ولا تقبل التطبيق. فيُنظِّرون لأحَقِّيَّة عليٍّ «الإمام الأول» بالخلافة، ليس فقط بأسبقيته على أبي بكر وعمر، بل بأحَقِّيَّته هو وبنيه من بعده، لأنّ الخلافة عندهم بالنَّصِّ على الإمام في القرآن وسُنَّة النبيّ صلى الله عليه وسلم، لا باختيار المسلمين. ثم ينتقلون إلى أحَقِيَّة الحسن، ثم الحُسَين، وهكذا، في حالة إنكار تامّ للوقائع التاريخية التي حصلت، ولشرعية الخلافة التي قامت، في ظلّ وجود عليٍّ رضي الله عنه وبنيه، بل وتعاونهم مع أبي بكر وعمر وعثمان. وقبل الحديث عن النظرية السياسية لا بد من إيضاح بعض الْمُنطلَقات التي ينطلقون منها لفهم أبعاد النظرية ومآلاتها:

أولًا: مُنطلَقات النظرية السياسية

للفقه السياسيّ الشِّيعِيّ مُنطلَقات ينطلق منها، وأُسس يرتكز عليها، تُعدّ كالقواعد والمقدِّمات التي تنبني عليها نتائجه، وهي محدِّدات ومدخل مهمّ لفهم طبيعة وماهية الاجتهاد الفقهيّ، ولا يُمكن فهم نظرية الفقه السياسيّ الشِّيعِيّ إلا بالوقوف العميق عند تلك الْمُنطلَقات التي يعتبرها فُقَهاء السياسة الدلائل والبراهين التي يتقوَّى بها الفقه السياسيّ الشِّيعِيّ. ونحصرها في العناصر التالية:

1- النصّ على الإمام: يؤمن الشِّيعَة بأنّ منصب الإمامة ليس بالاختيار، بل بالتنصيص عليه من القرآن والسُّنَّة، وأنه لا دخل للناس في اختيار الإمام. وتبقى عدة إشكاليَّات تعتري تلك النظرية لا تجد إجابات قطعية وافية، بعيدًا عن تأويلات المذهب. ومن هذه الإشكاليَّات التي تعتري القول بالتنصيص:

أ- التجهيل: فمن الإشكاليَّات الواردة على تلك الافتراضية (التنصيص على الإمام): تجهيل الأُمَّة كلها بأنها لم تطَّلع على هذا التنصيص باجتماعِ طوائفها وفرقها ورجالها سوى الشِّيعَة الإمامِيَّة، بل إنّ التجهيل يمتدّ ليشمل آل البيت أنفسهم، وعلى رأسهم الإمام عليّ كرم الله وجهه، الذين لم يعترض

أحدٌ منهم على أحَقِيَّته بالخلافة من أبي بكر وعمر وعثمان بدليل التنصيص، فلم يذكروا عِلَّة التنصيص في استدلالهم على الأَحَقِّيَّة.

ب- ترجيح الظاهرة الروائية على الظاهرة التاريخية: أي إنهم قدَموا بعض الروايات[1] -وهو ما نُسميه بالظاهرة الروائية- على الحقائق/الظاهرة التاريخية، أي تقديم ما يحتمل الفهم والتأويل والتوظيف -على فرض صِحَّته- على ما لا يحتمل. ومثال ذلك قولهم بالنَّصِ على الإمام بالقرآن والسُنَّة مع أنَ الإمام عليًّا نفسه تَعامَل مع خلافة أبي بكر وعمر وعثمان، وكان مستشارًا عسكريًّا ودينيًّا في تلك الفترة، ولم يصدر عنه أي امتعاض أو مطالبة بحقٍ مسلوب. بل إنّ عمر عندما استخلف مجموعة من الصحابة (لجنة مكونة من ستة أفراد) ليختار المسلمون أحدهم خليفة بعده، جعل منهم عليًّا رضي الله عنه. ولم يعترض عليٌّ وقتئذٍ، ولم يزعُم أنه لا ينبغي أن تتشكل اللجنة لأنه هو الأَحَقُّ بالمنصب للتنصيص عليه. ولم يدعُ إلى تصحيح الأوضاع بعد خلافة أبي بكر أو خلافة عمر. بمعنى أنه لم يطالب بعودة الحَقِّ إليه. هذه حقائق تاريخية مُجمَع عليها عند المسلمين سُنَّةً وشِيعَةً ومعتزِلةً. فكيف تُتجاهَل كلُّها لصالح روايةٍ لا فعلٍ، وقولٍ لا عملٍ[2]؟!

(1) بغض النظر عن انقطاعها وضعفها.

(2) راجع: د.محمد الصياد، ثبوت القرآن بين السُنَّة والشِيعَة الإمامية وأثره في الفروع، ط1، دار النور المبين، الأردن 2015م. «المقدمة». علمًا أنَ الإمام عليًّا نفسه قد صاهر أبا بكر وعمر، وعمل في جهاز الدولة مع كل من أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، وأصبح خليفة رابعًا بعد هؤلاء، وحسب المذهب فإن ذلك غير متاح. فإما أنه كتم الحَقَّ، وإما أن المسألة ليست مسألة دينية بل مسألة سياسية. كما أن عددًا كبيرًا من آل البيت أنفسهم رفضوا مبايعة الأئمة المنصوص عليهم كما يزعم الشِيعَة الاثنا عشرية، فهل هؤلاء لم تصل إليهم مثلًا الصحف المنسوبة إلى السيدة فاطمة، أم أن هؤلاء قد كفروا بالأئمة وهم يعلمون أنهم على الحَقّ. بل إن معظم آل البيت قد كانوا في الطرف المغاير للاثنا عشرية وفجَّروا ثورات بدءًا من الإمام زيد وحتى طول التاريخ وعرضه، وكان الجمهور ينضمَ إليهم. وكذلك فإن عددًا من الأحداث أفسد منطق الشِيعَة الاثنا عشرية، فهم مثلًا يفترضون أن الأئمة من نسل الحسين عموديًا، ولكن حدث أن مات أحدهم قبل أبيه مثل إسماعيل قبل جعفر، ومن ثَمَّ حدثت مشكلة انقسموا بعدها بين من يرى الإمامة في موسى شقيق إسماعيل ومَن يراها في ابن إسماعيل، كذلك في عدم إنجاب الإمام قبل الأخير أيَّ ولد ممَّا جعلهم يفترضون ولادة الإمام الغائب وغيبته التي طالت حتى الآن أكثر من 12 قرنًا، ويرى المؤلِّف أن الإمام المهديَ المزعوم لم يُولَد أصلًا، وأنهم لجَؤوا إلى هذه الحيلة حتى لا يسقط المذهب، لأنهم لم يكتفوا بأسس وأركان المذهب في صورته الأولى من أحقِية عليٍ فقط بالخلافة، بل اختلقوا الوصيَة ◄

ج- تقديم الدلالات الظنِّية على القطعية: فأوَّلوا النصوص ولوَوْا عنقها كي تتوافق مع منظومتهم الفِقهيَّة والعَقَدِيَّة، مع أنّ العقائد والمسائل الفِقهيَّة الكبرى من المفترض أن تثبت بدلالة قطعية لا ظنِّية. علاوة على تأويلات غير مستساغة لغة وعُرفًا، ولم يقُل بها أحدٌ من النُحاة والفُقَهاء سواهم، وخالفهم فيها حتى بعض الفرق الشِّيعيَّة كالزَّيدِيَّة، ولو كانت عقائد مُسلَّمًا بها ثابتة لَمَا اختلفوا هم فيها، وتفرَّقوا إلى جماعات، وهو ما يؤكّد أنها ظنِّيات لا يقينيَّات، محتمَلات لا قطعيَّات، ومِن ثَمَّ يجب تقديم الثابت على المظنون، والواقع على المجهول. هذا من أبجديات المنهج العلمي الرصين[1]، حتى عند الإمامِيَّة أنفسهم كما قرَّروا في باب التواتر[2].

2- الخطبة الشقشقية[3] والتحوُّل السياسي: يؤمن الإماميَّة أنّ عليًّا رضي الله عنه خطب الخطبة الشقشقية، وأنها بداية ظهور التَّشَيُّع الحقيقيّ، وأنه لو لم يخطب هذه الخطبة ما ظَهر التَّشَيُّع[4].

والتنصيص والعصمة، والغيبة، فكان لا بدّ من الحفاظ على كينونة المذهب من الاندثار. راجع: التشيُّع السياسي والتشيُّع الديني لأحمد الكاتب، ط1، مؤسّسة الانتشار العربي بيروت 2009م. وراجع: محمد الصياد، مركزية الأمّة في سياسة الإمام عليّ/هافنتغون بوست 8 أبريل 2017م. http://cutt.us/NPLbl

(1) يقول أبو حامد الغزالي: «إنما الذي يستتبُّ لهم -الإمامية- دعوى ألفاظ محتملة للتأويل نَقَلَها الآحادُ، فأمّا اللفظُ الذي هو نَصٌّ صريحٌ فلا، ودعوى التواتُر لا يمكن، وتلك الألفاظ كما رووا أنه قال: (من كنت مولاه فعليّ مولاه)، و(أنت مني بمنزلة هارون من موسى)، إلى غير ذلك من الألفاظ المحتملة لا تجري مجرى النصوص الصريحة، فأمّا دعوى النصّ الصريح المتواتر فمُحالٌ من وجوه». أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، ط/الهيئة المصرية العامَّة للكتاب 2009م، ص168.

(2) راجع: حيدر حب الله: حجية الحديث (قسم المتواتر)، ط1، مؤسّسة الانتشار العربي بيروت.

(3) الخطبة الشقشقية منسوبة إلى عليّ رضي الله عنه، وفيها يلوم مَن سبقوه من الخلفاء لأحقيته بالخلافة منهم، ومدارها على عكرمة مولى ابن عباس وهو ضعيف عند علماء الإمامية أنفسهم، علاوة على أن ابن عباس نفسه الذي روى عنه عكرمة لم يقُل بالتنصيص، ولا ثبت عنه، ولم يقُل بالأئمة الاثني عشر، ولم يخرج مع الحسين، فإن ثبت تعاطُفه فمن باب الأحَقِّيَّة السياسية والاجتهادية لا من باب الأحَقِّيَّة الدينية والتنصيص. علاوة على أن فرق الشِّيعَة الأخرى كالزيدية لا يقولون بالتنصيص، بل قالوا بجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل.

(4) مقابلة مع محمد باقر السيستاني، في منزل حسين الحكيم (حضر اللقاء محمد باقر السيستاني، وحسين الحكيم، وصالح الحكيم، والمؤلف) مدينة النجف، فبراير 2014م.

وهنا إشكاليَّات منهجية: فالخطبة كانت تقريبًا سنة 39 أو 38هـ، أي بعد ثلاث سنوات من تولّيه الخلافة. ولا يُعرف سبب تأخير البوح بهذا الكلام. علاوة على أنه من المفترَض أن تكون أمام حشد كبير من الناس، فتتواتر تواتُرًا نظريًّا. غير أنها لم تُنقل إلا عن طريق الآحاد[1].

ويحاول الشِّيعَةُ تصوير معركتهم على أنها مع أهل السُّنَّة الذين يُنكِرون الخطبة، ويتجاهلون أنَ كل طوائف الإسلام -كالمعتزلة وغيرهم- أنكرتها. حتى طوائف من الشِّيعَة أنفسهم.

وعلى فرض ثبوتها جدلًا، فإنّه لا دلالة فيها على القول بالتنصيص، بل غاية ما فيها أنَ الإمام عليًّا كان يرى نفسه أجدر بالخلافة وأحقَ بها. بل إنَ المهاجرين والأنصار -في مرويات الشِّيعَة والسُّنَّة- اختلفوا بعد النبيَ صلى الله عليه وسلّم حول مَنْ يخلفه، ولم يحسم أحدٌ منهم الخلاف مستدلًّا بالتنصيص، ولو كان القول بالتنصيص شائعًا وقتئذٍ ومعروفًا عند جمهرة المسلمين لقالوا به وما خالفوه، لكنهم استمرُوا في التشاور والتنسيق والاختيار. حتى يَصِلُوا إلى قواعد حاكمة لإدارة الخلاف. وإدارة شؤون المسلمين! وإيجاد قواعد حاكمة ثم تولية أبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم عليّ. لا ينفي طمع البعض من المهاجرين والأنصار في الخلافة. فهذا بديهيَ في العمل السياسي، لأن العمل السياسيَ يُبنى على المشروعات والرؤى. وآليات التنفيذ، وهذا من المستحيل أن تتوافق عليه طبائع البشر. ولكن بعد أن وُضعت القواعد الحاكمة وتمَت الشُورَى والاختيار احترم الجميع الشُورَى والاختيار، واحترام القواعد التي ارتضاها الجميع.

ويؤكّد ذلك تعاوُن عليٍّ مع أبي بكر وعمر وعثمان في تسيير شؤون الخلافة، بل ورفضه الشديد لحصار بيت عثمان رضي الله عنه. وكان بإمكانه الانقضاض على الخلافة في آخر عهد عثمان والدولة في أَوْج ضعفها، ومطالبة

---

(1) ولو أنها نُقلت بالتواتُر المعنوي كما يقول بعض الشِّيعَة، لثبت أصلها، دون حروفها وكلماتها، على نحو ما هو معروف في المسائل المتواترة تواترًا ضروريًّا، بيد أن العقائد لا تثبت إلا بالتواتُر النظري.

بعض المحاصرين بعزل عثمان، ومطالبة البعض بتولية عليّ، ومع ذلك رفض عليّ الحصار، وكان ممَّن دافع عن عثمان وقت حصاره، رغم مخالفته بعض سياسات الدولة وقتئذ، ولم يستدلّ -بل لم يحاول من الأساس- على أحَقِيَّته بالتنصيص أو بأي دليل، بل ظلّ محافظًا على البيعة شريكًا في الحكم، فهذه الأبعاد يجب أن يُلتفت إليها في أثناء قراءة تلك الأحداث، لفهمها في سلسلة متصلة وصورة متكاملة، أمَّا تجريدها وبترها عن سياقها فلن يؤدي إلى نتائج سليمة.

ونجدُ أنّ طبيعة العقلية الشِّيعِيَّة تعتمدُ -استنباطيًّا- على أدلَّة ظنِّية الدلالة والثبوت، وتجعلها في لُبّ المسائل العَقَدِيَّة والأصولية، ولا تمانع في تفريق الأُمَّة بسبب تلك الدلائل الظنِية. في حين أنَ أي فرقة تعتمد أصولها بداهةً بناءً على أدلَّة صحيحة صريحة قاطعة لا تحتمل التأويل ولا الحمل على غير المراد[1].

هذه الخطبة حوّلت مسارات الفكر السياسيَ الشِّيعِيَ فاستنبطوا منها الأحَقِيَّة السياسية في تولِّي المناصب وإدارة شؤون الأُمَّة، ثم تَطوَّر الأمر إلى القول بالتنصيص على الإمام عليّ والأئِمَّة مِن بعده، ثم تَطوَّر التحوُّل المذهبي والسياسيَ للقول بعصمة هؤلاء الأئِمَّة وأن أقوالهم الدينية والسياسية معصومة يجب اتِّباعها، ثم سحبوا تلك الصلاحيَّات لتشمل كل المراجع ورجال الدين بعد اختفاء الإمام الثاني عشر، وبداية عصر الغيبة.

والغريب أنهم ركَّزوا على الخطبة الشقشقية ولم يلتفتوا إلى الإمام الثاني في نظريتهم السياسية (الإمام الحسن بن عليّ بن أبي طالب) الذي خلع نفسه من الحكم لصالح معاوية، وسُمِّيَ هذا العام بعام الجماعة، لأنّ الحسن تنازل عن الملك لمعاوية واجتمعت كلمة المسلمين على إمام واحد، بموافقة ورضا من الحسن بن عليّ، ولو كان المنصبُ حقًّا إلهيًّا ومقدَّسًا لَمَا تنازل عنه الحسن وإلا صارت معصية ومخالفة.

---

(1) راجع: د.عبد الرسول الغفاري، الشقشقية، ط1، عترت، المؤسّسة الإسلامية للبحوث والمعلومات، قم 2010م.

وهذا يثبت أن ثورة الحُسَين على يزيد وبقاءه ساكنًا طَوال حكم معاوية تدلّ على أنها ثورة سياسية لا دينية، بمعنى أنه خرج لمطالبَ سياسية لنفسه والرعيَّة[1]، لا لإثبات حقٍّ مقدَّس له ولأسرته. وإلا فلماذا ظلّ مُفرّطًا فيه طوال السنوات السابقة؟ ولماذا لم يعترض على الحسن في عام الجماعة؟ ولماذا تنازل الحسن وهو الإمام الثاني؟

كلّ ذلك يؤكّد أن السياسة ومصلحة الدولة كانت هي المفاصل الحاكمة للصراع وقتئذٍ. ومفهوم الأحَقِّيَّة المقدَّسة والتنصيص لم يكُن خُلّق بعد. ولم يُزجَ به في الخلاف السياسيّ وقتئذ.

3- **عصمة الإمام:** كذلك من مُنطلَقات النظرية السياسية لدى الشِّيعَة القول بعصمة الإمام. وقَصَدَ الشِّيعَةُ الأولون عصمة الإمام الديني والروحي، لكن لم يُقصَد به الإمام السياسيّ الذي يتولَّى شؤون الدين والدنيا، السياسة العامَّة والسياسة الخاصَّة. ثمّ لَمَّا اعتقد الشِّيعَةُ باختفاء الإمام المعصوم بدؤوا يسحبون كلّ خصائصه على نائبه، ونائب نائبه، وهكذا.

والقول بعصمة الإمام له تداعيات كثيرة على المستوى السياسي، فيتداخل الظني مع القطعي، والسياسيّ مع الديني، والاجتهادي/المتغير مع الثابت، فتتصاغر مساحة المجتهَد فيه، وتَؤول الأمور إلى حكمٍ استبداديّ بلباس دينيّ، على غرار ما حصل في إيران[2].

(1) وقد صرّح الخُمَينيّ نفسه بذلك عندما أراد أن يُقرِّر بأنّه لا مكان في الإسلام للملكية وولاية العهد، فقال: «إنّ الملكية وولاية العهد هو أسلوب الحكومة المشؤوم الباطل، الذي نهض سيد الشهداء الحسين لمحاربته والقضاء عليه، واستنكافًا من الخنوع لولاية يزيد وملكه، قام بثورته التاريخية»، الخُمَيني، الحكومة الإسلامية، ط3، النجف الأشرف، ص12. فالخُمَينيّ يرى أنّ الحسين لم يخرج ليتولّى مكان يزيد، ولم يزعم التنصيص لنفسه أو أولاده، بل خرج فقط رفضًا للتوريث ومطالبةً بحقوق سياسية محضة. وهنا تناقض وقع فيه الخُمَيني -والشِّيعَة عموما- أنّه يرى أنّ التوريث ليس من الإسلام، ثمّ أباحوا التوريث في أهل البيت فقط، وفي ذريتهم، فيحيلنا إلى أن رفضهم للتوريث ليس رفضًا للمبدأ، بل لكونهم ينشدون أن ينتقل التوريث فيهم، وهكذا كانت الدولة البويهية والفاطمية والصفوية، ولم نجد أصواتًا من داخل التشيُّع السياسي تنتقد التوريث في تلك الدول الغابرة.

(2) راجع: د.آمال السبكي، إيران بين ثورتين، ط/عالَم المعرفة الكويت عدد 250، ص205 وما بعدها.

4- غيبةُ الإمام: تنطلق كذلك النظرية السياسية الشِّيعِيَّة من مبدأ «غيبة الإمام»، والمقصود به المهديّ ابن الحسن العسكري، الذي يعتقدُ الشِّيعَة الإمامِيَّة باختفائه منذ ولادته. وكان يتواصل معهم عن طريق الوكلاء الأربعة أو السفراء. وسُمّيَت هذه الفترة بالغيبة الصغرى. وهي الممتدة منذ وفاة الحسن العسكري (الإمام الحادي عشر) سنة 260هـ. حتى موت الوكيل/ السفير الرابع سنة 329هـ. ثمّ بدأت مرحلة الغيبة الكبرى حتى يومنا هذا. وهي المرحلة التي لا يُتواصل فيها مع الإمام الغائب.

تلك العناصر أو المُنطلَقات السابقة هي المكوِّنات الرئيسية لنظرية الإمامة. التي هي جزء من أصول الدين[1] عند جمهور الشِّيعَة الإمامِيَّة[2]. ومن أصول المذهب عند البعض. ويترتَّب على كونها من أصول الدين عند القائلين بذلك تكفير المخالفين ونجاستهم. فالصدوق يقول: «يجب أن يعتقد أن المنكر للإمام كالمنكر للنبوة. والمنكر للنبوة كالمنكر للتوحيد»[3]. ويقول ابن المعلم (المفيد): «إن بمعرفتهم -أي بمعرفة الأئِمَّة- وولايتهم تُقبل الأعمال، وبعداوتهم والجهل بهم يستحقّ النار»[4]. ويقول: «واتَّفقت الإمامِيَّة على أن من أنكر إمامة أحد الأئِمَّة وجحد ما أوجبه الله تعالى من فرض الطاعة لهم فهو كافر ضالّ. مستحِقّ للخلود في النار»[5]. وينصّ الشريف الرضي على أن: «النُّبُوَّة والإمامة هي واجبة عندنا ومن كبار الأصول»[6]. ويقول ابن نوبخت

---

(1) أُصول الدين عند الفيلسوف الطباطبائي هي: «التعاليم الأساسية العَقَدِيَّة. مقابل الأحكام العملية (الأخلاق)». ويقسمها إلى مجموعة عقائد أساسية وحقائق على الإنسان أن يبني حياته على أساسها، وهي الأصول الثلاثة العامَّة: التوحيد والنبوة والمعاد. وعند اختلاف أحدها لن يتحقَّق مفهوم اتباع الدين. القرآن في الإسلام ص137.

(2) أُصول الدين عند الإمامية: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد. ولكن مرتضى مطهري يذهب إلى أنّ هذه الأصول هي أصول للمذهب لا للدين الإسلامي. راجع: أشنائي با علوم إسلامي، علم كلام، درس 8: 9. انتشارات اسلامى. قم. 1362ش/1983م.

(3) الصدوق: الهداية. مكتبة إسلامية طهران 1377 هجري. ص6-7.

(4) المفيد: المقنعة. مؤسّسة النشر الإسلامي قم 1410 هجري. ص32.

(5) المفيد: أوائل المقالات ص7.

(6) الشريف الرضي: الرسائل 166/1.

(أحد أكبر متكلِّمي الإماميَّة): «دافِعُوا النصّ -أي التنصيص على الأئِمَّة- كَفَرة عند جمهور أصحابنا»[1].

وذهب بعض المتأخرين إلى القول بالكفر الحقيقي للمخالفين، ومن هؤلاء الأنصاري[2] والملا السبزواري[3] وغيرهما. ومن المعاصرين القائلين بالكفر الحقيقي للمخالفين «رغم اعتقاد بعضهم بأنهم مسلمون ظاهرًا ولكن إنكار أصل الإمامة دفع إلى القول بكفرهم الحقيقي، ومن هذا الفريق: الخوئي، ومحمد حسن المظفر، ومحمد رضا المظفر»[4]. لكن مطهري، ومحسن الحكيم، وكثيرًا من فُقَهاء الإمامِيَّة، يذهبون إلى إيمان المخالفين المنكرين لإمامة الأئِمَّة، ويؤوِّلون النصوص الواردة في ذلك[5].

والشاهد في كلّ ذلك أنّ هذه الثقافة وإن بقيَت على هامش المذهب فإننا سنجد الخُمَينِيّ في ما بعد فعّلها وثوَّرها، واستفاد منها في تكوين دولته، وهو وإن كان من القائلين بعدم كفر المخالف[6] فإنّ تلك القداسة التي مُنحت للأئمة وأنهم كالأنبياء ورفع الإيمان بهم لأصول الدين، كلّ هذا جعل الخُمَينِيّ يُضفِي على نفسه وعلى منصب الوليّ الفَقِيه نفس القداسة التي أسبغها الفقه الشِّيعِيّ على الأئِمَّة، لأنه يستمدّ قوَّته في المنصب من الإمام الغائب لا من الشَّعْب والجماهير.

الأمر الآخَر أنّ هذه المدرسة إقصائيّة حتى ضدّ بعض آل البيت أنفسهم ممَّن أنكر إمامة بعضهم بعضًا، واختلفوا في حياتهم في أمور سياسية ودينية.

---

(1) أبو إسحاق ابن نوبخت، فصّ الياقوت، نقلاً عن الحدائق 175/5. وراجع بالتفصيل في ذلك كله: د.محمد قدردان قراملكي: علم الكلام والتعددية المذهبية هل نظرية الإمامة من أصول الدين أم أصول المذهب الشِّيعِيّ؟، ترجمة أحمد فاضل السعدي ص433، (دراسة ضمن كتاب: اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، إعداد حيدر حب الله، ط 1، مؤسّسة الانتشار العربي 2014م).

(2) كتاب الطهارة 330، الحجرية.

(3) مجموعة رسائل 266.

(4) د.محمد قدردان قراملكي، علم الكلام والتعددية ص435، سابق.

(5) راجع: السابق، 442 وما بعدها.

(6) كتاب الطهارة 329.

فهل يقتضي ذلك تكفيرهم أيضًا؟ والملاحَظ أنّ المقصود بالإمامة هو اعتقاد التنصيص على الإمام، وكونه معصومًا، لكن لم تحلّ النظريةُ الإشكاليَّاتِ الأخرى التي تطرأ على نظرية الإمامة خلال مدارسة الجانب التطبيقي لها في حياة الأئِمَّة.

ثانيًا: تشريح مسألة الأئمة وإشكالاتها المنهجية والمعرفية

ارتباطًا بنقد النظريَّة السياسيَّة ومرتكزاتها، نقف هنا وقفة تشريحيَّة وتفكيكيَّة مع مسألة الأئمة، لأنّ ساحتها مليئة بالحلقات المنهجيَّة المفقودة والفراغات المعرفيَّة:

1- عليّ بن أبي طالب: هو الإمام الأوّل عند الشّيعَة الإماميَّة، ولا يُقِرُّون بإمامةِ مَن قبْلَه، رغم أنّ الإمام عليًّا نفسه شارك في الحكم في عهد أبي بكر وعُمَرَ وعثمانَ، رضي الله عنهم، ولم يزعم لنفسه قدسية أو أحَقِّيَّة نابعة من القرآن أو السُّنَّة. علاوة على أنّ من بايعوه هم من بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان من قبل. علاوة على رضاه بوجوده في لجنة الشُّورَى التي شكَّلَها عمر قبل موته. فهذه كلها ظواهر تاريخية ثابتة لا يمكن دحضها مقابل ظنِّيَّات![1]

وقد كان عليٌّ رضي الله عنه يؤمن بموقع الجماهير ومركزية الأُمَّة في اختيار الحاكم، ولم يُنقَل عنه لا القول بالنَّصِّ ولا بالمعصومية، بل كان يحترم إرادة الناس، وكان يدرك أنّ حكم الحاكم لا بد له من غطاءٍ شعبيٍّ، وأن شرعية السُّلْطة تنطلق على أساسٍ مِن رضا الناس وحريتهم في الاختيار. وفي ذلك يقول الإمام عليّ: «إنما الشُّورَى للمهاجرين والأنصار. فإن اجتمعوا على رجل وسَمَّوه إمامًا كان ذلك لله رضًا»[2]. ويقول بعد مقتل عثمان: «إن بيعتي لا

(1) يقول د.عليّ الوردي: «رضي عليٌّ بخلافة الشيخين. ولكن إخوان الشِّيعَة لا يرضون بما رضي به إمامهم. وكأنهم يريدون من إمامهم أن يغضب على الشيخين وأن يلعنهما، لأنهما فوّتا عليه الخلاف». عليّ الوردي: مهزلة العقل البشري، ط2، الوراق 1994م، ص286.

(2) نهج البلاغة، ط/بيروت، 7/3، تحقيق محمد عبده، وص367 تحقيق صبحي.

تكون خفيَّة ولا تكون إلا عن رضا الناس»[1]. وبالفعل رفض الخلافة إلا بعد مبايعة الناس مطمئنِّين غير خائفين فيقول: «بايعني الناس غير مستكرَهين ولا مُجبَرين. بل طائعين مخيَّرين»[2]. وأصحاب نظرية الشُورَى في الفقه الشِّيعِيّ يفرقون هنا بين الخلافة/المنصب السياسي. والإمامة. في الدين والدعوة. «فلا بد من التمييز هنا بين الإمامة باعتبارها مقامًا وجوديًّا يكشف عنه النصّ الذي يُوجِب على كلّ مسلم الالتزام بمضامينه. والخلافة أو الرئاسة بوصفها منصبًا سياسيًّا اعتباريًّا يخضع لإرادة الناس واختيارهم. وقد أراد الإسلام أن تكون الشُورَى أو الانتخاب الآلية الوحيدة التي على أساسها يتمّ اختيار خليفة النبيّ محمد صلى الله عليه وسلم في منصبه السياسي»[3].

ولمس ديمقراطية عليّ كُتَّابٌ كبارٌ. فبعبارة عليّ الوردي: «عندما تَوَلَّى عليُّ ابن أبي طالب خلافة المسلمين اتضحت في سيرته معالم الديمقراطية. وضوحًا مدهشًا. ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن ديمقراطية هذا الرجل وصلت إلى درجة يعجز عن الوصول إليها كثيرٌ من حكام القرن العشرين»[4].

ويقول قاسم شعيب: «لقد كان عليٌّ حريصًا تمامًا على التأكُّد من رغبة الناس في بيعته خليفة لهم. ولم يكُن يرى في السُلْطة حقًّا يوليه القدر من يشاء ليستأثر بحقوق الناس ويستعبدهم لمصلحة الفئات المقربة منه. بل كان يؤمن بمبدأ الحَقّ الطبيعي في أن تُسنِد الأُمَّة أمر قيادتها إلى الأفضل والأقدر»[5]. وعندما أدركه الموت رفض أن يُوصِي لابنه من بعده. فقال له أصحابه: استخلفْ! قال: «لا. ولكن أكِلُكُم إلى ما وَكَلَكُم إليه رسول الله»[6]. وعندما قال له البعض: يا أمير المؤمنين: إن متَّ أنبايع الحسن؟

(1) تاريخ الطبري 427/4.

(2) قاسم شعيب: العقل السياسي الإسلامي. ص186.

(3) قاسم شعيب: العقل السياسي الإسلامي. ط1. الانتشار العربي 2014م. ص186 هامش.

(4) عليّ الوردي: مهزلة العقل البشري. ط1. دار كوفان. 1999. ص179.

(5) العقل السياسي الإسلامي ص186.

(6) ابن كثير: البداية والنهاية. طبعة مكتبة المعارف بيروت 1992م. 7-325/8.

فقال: «لا آمركم ولا أنهاكم، وأنتم أبصَرُ»[1].

وهذه الروايات الثابتة الواردة عن الإمام عليٍّ من كُتُب السُنَّة والشِيعَة تنسف نظرية النصّ على الإمام[2]، وتنسف كذلك أيَ وصاية أو مصادرة على حقوق الناس في الاختيار، الناس جميعهم، لا رجال الدين أو الفُقَهاء فقط، كما وجدنا حديثًا في النموذج الخُمَينِيّ.

2- الحسن بن عليّ.. الإمام الثاني: بُويِع بالخلافة في أواخر سنة 40هـ، بعد وفاة عليٍّ في الكوفة، وفي نفس الوقت بُويِع معاوية في الشام. وكان الحسن يريد جمع كلمة المسلمين، ويرى أنّ الدماء لا ينبغي إسالتها من أجل الحكم، فتصالح مع معاوية، وتنازل عن الحكم له، لجمع كلمة المسلمين، سنة 41هـ، وسُمّي هذا العام «عام الجماعة»، ومات سنة 50هـ. أيْ إنّ الحسن بن عليَ عاش تحت حكم معاوية عشر سنوات قبل موته، واكتفى بالزعامة الدينية دون السياسية، تلك الزعامة التي اكتفى بها كلُّ أئمة الشِيعَة خلا الإمام الحُسَين.

3- الحُسَين بن عليّ.. الإمام الثالث: التزم بالمعاهدة التي كانت بين أخيه الحسن ومعاوية، ولم يخرج على الدولة إلا بعد تولِّي يزيد بن معاوية مقاليد الحكم، فخرج الحُسَين لا ليطلب الحكم لنفسه، ولا ليزعم أنه أحَقّ، أو أنّه منصوصٌ عليه، بل لأنّ أهل الكوفة أرسلوا إليه يبايعونه فذهب إليهم، بخاصَّة أن السُلْطة المركزية في المدينة ومكَّة في ذلك الوقت كانت تشهد فراغًا سياسيًّا كبيرًا، وكان مقرّ سلطة يزيد في دمشق، علاوة على أنّ يزيد اغتصب السُلْطة دون مبايعة حُرَّة في مَكَّة والمدينة، وأنّ والي يزيد على المدينة كان يأخذ البيعة له عنوة وقهرًا، فبايع الكوفيُّون الحُسَين، وبُويِع ابن الزُّبَير كذلك في مَكَّة والمدينة، فخروج الحُسَين إذًا ليس لأنه منصوصٌ عليه،

---

(1) ابن كثير: البداية والنهاية 7-328/8.

(2) راجع: حيدر قلمدران القمي، طريق الاتِّحاد في تمحيص روايات النصّ على الأئمة، ترجمة: محمود زين العابدين، ط/2007م، د.ت.

وليس لأنه أحَقّ، بل كان يرى وجوب الشُورَى[1]، وأخذ رأي المسلمين، وأنه لا يجوز حملهم على حاكم لا يريدونه، أو بيعة بالإكراه. فالمطالب سياسية في المقام الأول، ولم تَرْوِ المصادر السُنِّية ولا الشِيعِيَّة أن الحُسَين زعم لنفسه حقوقًا إلهية.

4- عليّ زين العابدين.. الإمام الرابع: مات أبوه في كربلاء وله من العمر 23 سنة. ورغم أنّه عاصر يزيد بن معاوية، وعاش فترة الحجاج بن يوسف، فإنّه لم يُشارك في السياسة، ولم يدْعُ إلى الخروج على الدولة، واعتزل الدنيا وزهد فيها، وكان مسالِمًا للأمويين ومقرّبًا من الخليفة عبد الملك بن مروان[2]. وقد سُمِّي السَّجّاد لكثرة سجوده، ودعائه، وجُمعت أدعيته باسم «الصحيفة السَّجّادِيّة». وهذا الخطّ الذي اتخذه عليّ زين العابدين هو خطّ الإمام الحسن بن عليّ، أي إنّه فضّل الدعويّ على السياسيّ، والدينيّ على الحركيّ، وهذا يعني أن الإمامة كانت إمامة هداية وإرشاد فقط. ويبدو أن زهده وورعه واعتكافه كان ردّ فعل طبيعي لِمَا حصل لأبيه الحُسَين، فأيقن بصوابية نظرية عمّه الحسن في ترك السياسة، وتوحيد كلمة المسلمين. وقد كان للإمام السَّجّاد ولدان: أحدهما محمد ولُقب بـ«الباقر»، والآخر زيد. وقد كان زيد الأصغر سنًّا، وتتلمذ على واصل بن عطاء مؤسّس دعائم العقلانية المعتزِلية، فتأثر به، وجاءت نظريته في الإمامة مطبوعة بطابع عقلاني واقعي، بالنسبة إلى التيّار الشِيعِيّ العامّ، بعيدًا عن الميثولوجيات بتعبير الجابري[3]. وطائفةُ الزَّيدِيَّة من الشِيعَة تحصر العصمة بعد النبي في «فاطمة وعليّ والحسن والحُسَين، دون بقية الأئِمّة الاثنَي عشر»[4]، وتجعل الخروج/الثَّورة شرطًا في استحقاق الإمامة، رافضًا مبدأ التَّقِيَّة. وذهب زيد -والزَّيدِيَّة من خلفه- إلى

---

(1) راجع: أبو عبد اللطيف شباني، الجانب السياسي من فقه الإمام مالك، طبعة دار الكتاب المغرب 2014م، ص54.

(2) الذهبي، تذكرة الحُفّاظ، 74/1.

(3) د.محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية 2017م، 291.

(4) راجع: العصمة عند الزيدية والجعفرية: 2012/5/16، مدونة المنصور. http://cutt.us/iiVq8

صحة إمامة المفضول/أبي بكر، مع وجود الفاضل/عليّ. فلم يتبرأ من خلافة أبي بكر وعمر، بل أقرّ بشرعية الخلفاء. وقد جعل زيدُ الإمامةَ لكل من يخرج ويثور من أجلها سواء من ذرية الحسن أو الحُسَين، ومن ثم فقد فتح لذرية الحسن باب المطالبة بها فقاموا يعملون من أجلها، وقد خرج عددٌ من أئمتهم مع الزَّيدِيَّة[1].

وكان زيد بن عليّ يُنكر إمامة أخيه الباقر، ويعتبر نفسه الأحَقّ بالإمامة، وكان يرفض منهج أخيه في التنسُّك والعبادة والبعد عن الثَّورة والسياسة[2]، ويقول: «ليس الإمامُ منَّا من جلس في بيته وأرخى عليه ستره. وثبط عن الجهاد، ولكن الإمام منا من منع حوزته وجاهد في سبيل الله حقّ جهاده ودفع عن رعيته[3]، وذبّ عن حريمه»[4]. وهو بهذا الكلام يُعرّض بأخيه الباقر، ويريد سحب الشرعية من أخيه لصالح نفسه، وخرج زيد وحمل السلاح مع بعض أصحابه على الخليفة هشام بن عبد الملك، وقاتله حتى قُتل. وهو الذي أسَّس في ما بعد أكثر فرق الشِّيعَة ثورية وديناميكية (الزَّيدِيَّة)، وكانت مقولته الشهيرة «ما كرِهَ قومٌ قَطُّ حرَّ السيوف إلا ذَلُّوا» بمثابة حجر كبير ألقاه في البحر الشِّيعِيّ المسالم في زمانه[5].

وهنا نعرف أنّ أمر الإمامة لم يكُن قطعيًّا عند فُقَهاء آل البيت، بل كانوا يختلفون حوله، مَن يخلف مَن، والإمامة تنحصر أو لا تنحصر. ونحو ذلك من خلافات وإشكاليَّات. كذلك نرى هنا أنّ زيدًا جعل الثَّورة شرطًا لاستحقاق الإمامة، وهو الأمر الذي خالفه أخوه الباقر والشِّيعَة الإمامِيَّة في ما بعد، فالتقرير الفقهيّ أنّ الإمامِيَّة كانوا يرفضون الدولة والسياسة. وهو ما جرى

(1) راجع: عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص292.

(2) ثمّ جاء الخُمَينِيّ بعد ذلك فانتبذ منهج الباقر -الذي هو من سلالته الفكرية- واعتنق منهج زيد الثوري الذي مجّه الإمامِيَّة الاثنا عشرية من قبل.

(3) وهو بهذا الكلام يجعل الإمامة بالاكتساب لا بالمنح وبالصناعة لا بالوصاية.

(4) الكليني، أصول الكافي، كتاب الحُجَّة، باب ما يُفصَل به بين دعوى المحق والمبطل، ح16، ج357/1.

(5) شويدي، إيران من الداخل، ص81، سابق.

التنازل عنه لاحقًا في عهد الصَّفَويّين كما سنرى.

5- **محمد الباقر.. الإمام الخامس:** تَشبَّه بأبيه عليّ زين العابدين في التنسُّك والزهد والعبادة. وبمقتل أخيه زيد تَرسَّخ منهج محمد الباقر-الذي ورثه عن أبيه عليّ بن الحُسَين- في الابتعاد عن السياسة والتحذير من مآلاتها الدموية. والاكتفاء بالدعوة والإرشاد والعلم.

لكن هنا إضاءة: إنّ مسألة الإمامة لم تكُن محسومة كما يُروَّج لها اليوم. بل إنّ أخاه نفسه نازعه فيها وزعمها لنفسه. وانشقّ بعدد كبير صاروا فرقة مستقلّة في ما بعد. وهذا دليل على أنّ الإمامة كانت عملًا اجتهاديًا من ورثة الحُسَين رضي الله عنه. يختصّ بالدعوة والإرشاد والعلم. ونَقْل سَمْت بيت النُّبُوَّة عن طريق العلم والتعلُّم والتعاهد والوصاية بالخير والمعروف. ولم تكُن عن طريق تنصيص كتاب أوسُنَّة. أوحتى وصيَّة. وإلّا لاشتهرت. وعُرفت. وما اعتراها خلافٌ بين الشِّيعَةِ أنفسهم[1].

6- **جعفر الصادق.. الإمام السادس:** لم يُشارك في السياسة وابتعد عنها. وسار على نفس خطّ أبيه محمد الباقر. وجَدِّه عليّ زين العابدين. في ترسيخ إمامة الدعوة والهداية والإرشاد[2]. بعيدًا عن الإمامة السياسية التي صنعها الفرس والصَّفَويُّون والخُمَينِيون. في تجاهلٍ تامّ لخطّ الأئِمَّة المعصومين عندهم. ولم يُشارك في ثورة عَمِّه زيد بن عليّ بن الحُسَين. على الأُمويين. وكان منفتحًا على كلّ علماء أهل السُّنَّة. وعاش في المدينة

(1) راجع: قاسم شعيب. العقل السياسي الإسلامي ص186. وراجع بالتفصيل: أحمد الكاتب: التشيُّع السياسي والتشيُّع الديني (مبحث الإمام الباقر والصراع على زعامة الشِّيعَة). ص85 وما بعدها.

(2) «فكان يرى الإمامة علمية روحية ليس من جوهرها السياسة والمادة. فما تعرض للإمامة قط. ولا نازع أحدًا في الخلافة». انظر: الشهرستاني. الملل والنحل. 273/1. وراجع: فهمي هويدي: إيران من الداخل. ص81. والتفت المفكر الشِّيعيّ توفيق السيف إلى هذه اللمحة المهمة. أن الأئمة كانوا أئمة في الدين والدعوة لا في السياسة والدولة. راجع: توفيق السيف: عصر التحولات. ص303 وما بعدها.

ولم يعتزل في الكوفة أو النجف، وروى عنه كثير من علماء السُنَّة في الفقه والحديث، كالسفيانين وأبي حنيفة ومالك وشعبة. ولم يزعم لنفسه العصمة، ولا طالب لنفسه بالخلافة، ومِن ثَمّ فلم يزعم التنصيص الذي زعمه له بعض الغُلاة ثم تدرج حتى صار عقيدة لا يمكن مخالفتها[1].

7- موسى بن جعفر الكاظم.. الإمام السابع: كان صورة أخرى من عليَ زين العابدين في زهده ونسكه، وكان يردّ الإساءة بالإحسان، وكان قريبًا من الصوفية والمتصوفة، ولم ينشغل بالسياسة وابتعد عنها. لكن بعد وفاة الصادق اختلف الشِيعَةُ، هل وصَّى الصادق أن يخلفه موسى الكاظم أو إسماعيل (كلاهما من أولاد جعفر الصادق)، فذهب بعضهم إلى أنّه عيّن موسى الكاظم ليخلفه (سُمّي هؤلاء بالموسوية أو الاثنا عشرية أو الإمامِيَّة) وقال آخرون بل: عين ولده الأكبر إسماعيل[2] (وسُمّي هؤلاء الإسماعيلية). لكنهم اختلفوا مرة ثانية: هل مات إسماعيل في عهد أبيه، أم عاش بعد أبيه؟! فبعضهم قال بموته في حياة أبيه، وبعضهم قال بأنه لم يمُت، ومن قال بأنه لم يمُت زعم أنّه المهديّ. فصار المهديّ عند الإسماعيلية هو إسماعيل بن جعفر. ووشى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق بعمه موسى بن جعفر (الإمام السابع) إلى هارون الرشيد، وقال له: «يا أمير المؤمنين، خليفتان في الأرض! موسى بن جعفر بالمدينة يُجبَى له الخراج، وأنت بالعراق يُجبَى لك الخراج؟!»[3]. وهذا يقتضي انتفاء المعصومية وانتفاء التنصيص في نظر

---

(1) راجع: أحمد الكاتب، التشيُّع السياسي والتشيُّع الديني، ص129 وما بعدها.

(2) وهذا الاختلاف ينسف مفهوم التنصيص من الأساس، علاوة على أنّ هذا الاختلاف لم يكن في حياة الأئمة الذين لم يزعموا العصمة ولا التنصيص بل حدث في حياة الأتباع بعد وفاتهم بعشرات السنين. «لا يمكن القول إنّ الأئمة اختلفوا في حياتهم هل وصَّى جعفر لموسى أم لإسماعيل، وهل مات إسماعيل أم لم يمت في حياة أبيه، لأنّ هذه مسائل واقع مُشاهد، ومسائل الواقع لا اجتهاد فيها كما يقرّر الأصوليون» (راجع: الإحكام للقرافي ص218). فإن قيل بأنّ تلك الخلافات كانت في حياة الأئمة، قلنا: إنّ هذا مدعاة لنسف نظرية التنصيص استنادًا إلى خلاف الأئمة أنفسهم معًا، لأن خلافهم مع وجود النصّ لا يُسَلَّم.

(3) النوبختي: فرق الشِّيعة 48. وراجع: رشيد الخيون: الإسلام السياسي بالعراق: 1/48.

أحفاد العلويين أنفسهم!

وهنا حلقات مفقودة منهجيًا نرصدها في الملامح التالية:

- الذي يبدو أنّ هذا الخلاف حول إمامة موسى الكاظم وأخيه إسماعيل ربما لم يحدث في عهدهما، بل بعد عصر الأئِمَّة بزمن، عند نشوء الفِرَق وتبلوُر مناهجها، عندما أراد كلّ فريق أن يقوّي موقفه ونفوذه[1]، ولم يحصل خلافٌ أو شقاقٌ بينهما، حول من يخلف أباه، ولم تنقل الروايات أيّ خلاف وقع بين الأخوين، وهذا يدلّ على أنَ الإمامةَ بالنسبة إلى الأئِمَّة أنفسهم كانت إمامة دعوة وفقه وإرشاد، ولم تكُن إمامة سياسية أو قدسية على نحو ما زعم الغلاة في ما بعد.

- أنّ الإمامَ لم يكُن ينصّ على مَن يخلفه، لأنّ المقام مقام علمٍ ودعوة، ومَن وجد في نفسه الأهلية العلمية والأخلاقية فليتصدر[2]... ثمّ خلف مِن بعدهم خَلْفٌ اختلفوا مَن الإمام ومن ليس بإمامٍ؟! ويترتب على هذا الخلاف مَن المعصوم ومن ليس بمعصوم؟

- أنّ العقائد لا تثبت في ظلّ تلك العماية من الجهل بحقائق الأحداث، والجدل حولها، فالاختلاف هل عاش إسماعيل بعد أبيه أم مات، وهل وصّى جعفر بتعيين موسى أو إسماعيل، وهل مات إسماعيل في حياة أبيه أم لا... كلّ هذا الاختلاف والجدال حولها، بل والانشقاق إلى فرق حولها، تُخرِج تلقائيًا تلك القضايا من ساحة العقائد والقطعيّات إلى ساحةِ الفروع والظنّيّات، والخلافات الجدليَّة العقيمة، التي لا يمكن بناء عقيدة عليها!

8- عليُّ بن موسى الرضا.. الإمام الثامن: وَلِيَ الإمامة في العلم والدعوة عشرين سنة، وكان في الربع الأخير منها وليًا لعهد المأمون[3]، حيث بايع

(1) راجع: أحمد الكاتب: التشيُّع السياسي والتشيُّع الديني ص299.

(2) وهو ما فهمه زيد عندما صدّر نفسه واشترط في الإمام أن يكون ثوريًا شجاعًا.

(3) كان وليًا لعهد المأمون، نكاية منه في عمومته العباسيين، الذين شجعوا الأمين على خلع المأمون. انظر إيران من الداخل، ص82، سابق.

المأمون وصاروليا لعهده[1]، مِمَّا يؤكِّد أنها كانت إمامةَ علمٍ وفقهٍ وإرشاد، ولم يطلب الخلافة، ولم يخرج على الدولة وسارعلى نفس الخطِّ الذي رسمه أئمة آل البيت منذ الحسن حتى عهد أبيه موسى الكاظم. وكان زاهدًا ناسكًا أقرب للصوفية، فقد كانت له صلة بمعروف الكرخي أحد أئمة التصوُّف، بل يُقال إنه كان صاحب طريقة صوفية، وإنّ الكرخي أخذ العهد منه. ولبس الصوف طيلة عمره، على سعة أمواله وكثرة ضِياعه وغلاله[2].

9- محمد الجواد.. الإمام التاسع: خلف أباه علِيَّ بن موسى وله من العمر سبع سنوات، فكان صبيًّا لم يبلغ، ومات صغيرًا ولم يبلغ سنّ 25 سنة.

هنا نلاحظ إشكاليَّات من قبيل: كيف وصّى عليُّ بن موسى لابنه الذي لم يبلغ سبع سنوات بعد؟! وكيف يصير الصبيُّ الصغيرُ إمامًا في الدين والعلم، فضلًا عن السياسةِ والحُكْم؟!

10- الإمام الهادي عليّ النقي.. الإمام العاشر: خَلَفَ والده وله من العمرسِتُّ سِنينَ، وكان عاكفًا في بيته على العلم والعبادة. ولكن يُلاحَظ هنا أيضًا أنّه تَوَلَّى الإمامة وهو صبيٌّ صغير، لم يكُن تَمكَّن من العلم والفقه، والسياسة والدعوة.

11- حسن العسكري.. الإمام الحادي عشر: تَوَلَّى الإمامة وله من العمر 22 سنة، ومكث فيها ست سنوات فقط، ومات وله من العمر 28 سنة. لم يبرز له أي دور في أي منحًى علمي أو ديني أو سياسي، وقد توفي سنة 260هـ، وقيل إنه ترك ابنه المهديّ وسِنُّه خمس سنوات.

12- المهديّ.. الإمام الثاني عشر: تَوَلَّى الإمامة بعد وفاةَ أبيه وله من العمر خمس سنوات، فقد وُلد -كما يزعم غالبية الشِّيعَة[3]- سنة 255هـ،

(1) راجع: توفيق السيف: عصر التحولات، ص303. وهذا يدل على أن القيادة الشِّيعيَّة الروحية لم تكن على خصومة دائمة مع الدولة، بل كانت هناك صلات بين الجانبين في أحايين كثيرة. وكان من الشِّيعَة وزراء ومستشارون في فترات كثيرة يعملون لصالح الدولة. راجع: رشيد الخيون: مئة عام من الإسلام السياسي بالعراق 43/1، طبعة المسبار 2011م.

(2) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 273/15، تحقيق العلامة محمد أبو الفضل إبراهيم.

(3) يُشكك كثيرٌ من فقهاء وعلماء الشِّيعَة أن يكون المهديّ قد وُلد من الأساس، وذلك موضوع طويل، أثراه منهجيًا وعلميًا الأستاذ أحمد الكاتب في عدد من كتبه من أهمها: «حوارات أحمد الكاتب

واختفى ولم يرَه أحد[1]. وهنا إشكاليَّات من قَبِيل: عدم لقاء فُقَهاء الشِّيعَة الكبار الإمام الثاني عشر، وإذا التقاه أحدٌ من الوكلاء فالوكيل غير معصوم، في الفقه الشّيعِيِّ، ويجري عليه الخطأ والكذب والعوارض البشرية. علاوة على عدم تيقُّنهم من حياته، لأنّه قد يموت مثله مثل غيره من الأئِمَّة! علاوة على أنَّ كثيرًا من فُقَهاء الشِّيعَة تَشكَّكوا أصلًا في وجوده وولادته من الأساس[2].

وعلى فرض ظهوره، فهل من المتيقَّن منه أنّه سيُقِيم الدولة ويمارس السُّلْطة، أم إنه سيكتفي بالعمل العلمي والدعوي كما اكتفى أبوه وأجداده؟!

ويقومُ التَّشَيُّع السياسيَ الراهن باستغلال الإمام الأخير وغيابه استغلالًا سياسيًّا، فيدعو الفُقَهاءُ إلى الجهاد ضدَ الثَّورة السوريَّة في حلب وغيرها، تمهيدًا لظهور المهديّ، وتارة يؤجِّجون مشاعر العوامِّ ويدجِّنونهم لصالح السياسة الإيرانيَّة باسم التمهيد لظهور المهديّ، وهكذا[3]. وبعبارة الجابري: «فالغائب الذي لا يظهر ولا يتكلَّم يُفسِح المجال لدُعَاته للغُلُوِّ في حقِّه، والكلام بضمير الغائب يُفسِح المجال دومًا للتضخيم والغُلُوِّ والادِّعاء. ولربط الجمهور بالإمام الغائب لا بد من تضخيم صورته، لا بد من إضفاء كل الصفات المثيرة على شخصه، الصفات التي تحرِّك مخيال الجماهير وتعبِّئُه، مثل العلم بالأسرار وما أشبه»[4]. فمسألة المهديّ وظهوره داخلة في

مع المراجع والعلماء والمفكرين حول وجود الإمام الثاني عشر»، ط2، الانتشار العربي 2011م.

(1) راجع: برنابي روجرسون، ورثة محمد، جذور الخلاف السني الشِّيعِيّ، ص338 وما بعدها، ترجمة د.عبد الرحمن عبد الله الشيخ، تعليق: د.عبد المعطي بيومي، ط/الهيئة المصرية العامَّة للكتاب 2015م.

(2) راجع: أحمد الكاتب: حوارات مع المراجع والعلماء والمفكرين حول وجود الإمام الثاني عشر، ط/الانتشار العربي بيروت، وراجع: البرقعي (1908-1992م): تحقيق علمي في أحاديث المهدي، ترجمة سعد رستم، سلسلة الشِّيعَة والتصحيح، لا يوجد اسم مطبعة، د.ت.

(3) انظر في استغلال السياسة الإيرانية لنظرية المهدي، والزج باسمه في السياسة والحروب: وطن، خامنئي حضر 13 لقاء مع الإمام المهدي 9 أبريل 2017م.. وانظر: نبوءات دينية تدفع مقاتلين إلى الحرب في سوريا، القدس العربي 2أبريل 2014م، والإمام المهدي والحرب السورية، النهار اللبنانية 10 تشرين الثاني 2014م، وراجع بالتفصيل: محمد الصياد، المهدوية والتوظيف السياسي في إيران، مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية، 23 يوليو 2017م.

(4) عابد الجابري، العقل السياسي العربي ص292.

أحشاء المجتمع الإيرانيّ وتمثِّل عمق الشخصيَّة الإيرانيَّة. «فهي داخلة بين جلد وعظم الإيرانيّين. والشَّعْبُ الإيرانيُّ يعتقد اعتقادًا جازمًا بأنّ المهديّ يقف خلف الباب، وأنه سيظهر في أية لحظة من اللحظات. فعليه أن يكون مستعدًّا من خلال تركيبة الدولة الحالية»[1].

ثالثًا: المهدوية والتوظيف السياسي

لم تكُن فكرة المهديّ جديدة بل إن لها -حسب عابد الجابري- أصولًا في كثير من الديانات، وهي ترجمة لكلمة «المسيح»، وهي تحمل نفس المهامّ أيضًا: يقول المسيح: «لأنَ الربّ مسحني لأبشِّر المساكين. أرسلني لأعصب منكسري القلب. لأنادي للمسبيِّين بالعتق وللمأسورين بالإطلاق. لأنادي بسُنَّة مقبولة للرب وبيوم انتقام لإلَهنا لأعزِّي كل الناجين»[2]. فآيديولوجيا المهديّ هي «آيديولوجيا المساكين» الذين لا يملكون القدرة على رفع الظلم الواقع عليهم فينتظرون الخلاص من شخص يبعثه الله ليملأ الأرض عدلًا بعد أن مُلِئَت جورًا[3]. وهذه هي الفكرة الرئيسية عند الشِّيعَة الإمامية، لكن بعد مجيء الخمينيّ فلسفَ نظريةَ المهديِّ بفلسفة أخرى تساوي الدمار والحروب والتثوير. فبعد أن كان الشِّيعَةُ -ولا يزال جزء كبير منهم- يبتعدون عن السياسة وعن شؤون الدولة والحكم حتى ظهور الإمام الغائب/المهديّ، إذا بالخمينيّ قد ثوَّر المذهب وأجَّجه كلّه بزعم توطيد الأرض وتهيئة الأجواء لظهور المهديّ. وبعد أن كان المهديّ من الأبواب العلمية والفِقهِيَّة لرجال الدين والمَرجِعِيَّة صار جزءًا من سياسة دولة كاملة تتبنَّى الفكرة، وتسعى من خلالها للسيطرة على المنطقة كلها.

بعد وفاة محمد بن الحنفية سنة 81هـ/700م انقسم الشِّيعَة إلى فرقتين:

---

(1) ثيولوجيا التشيُّع السياسي ص467.

(2) سفر أشعياء الإصحاح 11.

(3) محمد عبد الجابري: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2017م، ص287. والمهدي في الفقه السني مغاير تمام المغايرة في مقصوده وأهدافه وظهوره وولادته عن المهديّ في العقيدة الشيعية.

فرقة تزعم أنه لم يَمُت وإنما شُبِّه للناس. وشُبِّه لحفيد أخيه محمد الباقر الذي زعم أنَه دفنه بيده. وفرقة أخرى قالت بوفاته وزعمت أن محمد الباقر هو الإمام الخامس. وقد استتبَّ الأمرُ له بعد وفاة ابن الحنفية[1]. كذلك زعموا أنَّ محمد النفس الزكية (100-145هـ/719/763م) هو المهديّ المنتظر، لأنه كان يُشبِه النبيّ صلى الله عليه وسلم في الخُلُق والخَلْق، واسمه واسم أبيه. وكان عندما يركب دابَّته يتصايح الناس: «المهديّ المهديّ»[2]. وبعد وفاة جعفر الصادق اختلف الشِّيعَة هل وصَّى الصادق أن يخلفه موسى الكاظم أو إسماعيل -وكلاهما من أولاد جعفر الصادق- فذهب بعضهم إلى أنه عيَّن موسى الكاظم، وقال آخرون بل عيَّن ولده الأكبر إسماعيل (وسُمِّيَ هؤلاء الإسماعيلية). ثم قال بعضهم بأن إسماعيل هو المهديَ المنتظر[3].

وزعم بعض الشِّيعَةُ «الواقفة» أنَ موسى ابن جعفر الكاظم (وهو الإمام السابع عند الشِّيعَة الاثنا عشرية) هو المهديَ. وزعم بعضهم أنَه يراسله ويُكاتبه ويقابله. لكن علماء الاثنا عشرية رفضوا هذا الكلام لأنَّ موسى -حسب النوبختي- «مات ظاهرًا ورآه الناس ميتًا ودُفن دفنًا مكشوفًا، ومضى لموته أكثر من مئة وخمسين سنة لا يدَّعي أحد أنه يراه، ودعواهم أنه حيّ فيه إكذاب الحواسِ التي شاهدته ميتًا»[4]. وإذا كان موسى بن جعفر مات ظاهرًا ورآه الناس ميتًا مكشوفًا ومضى لموته مئة وخمسون سنة فإنَ ولادةَ ابنٍ للحسن العسكريَ لم تكُن واضحة ولا جليَّة لعمومِ الناس في تلك المرحلة، ولو كانت ولادتُه واضحة لظهر للعيان وما اختلفوا حوله. ونلاحظ أن النوبختي استدلّ على معقولية غيبة المهديَ بعدم تجاوزها الحدَّ المعقول والطبيعي للغيبات المتعارَف عليها (يقصد ثلاثين سنة في وقته). لكن طالت الغيبة

(1) الجابري: العقل السياسي العربي، ص288.

(2) تاريخ الطبري: 529/7. وابن الأثير: الكامل في التاريخ 141/5. وراجع: أبو عبد اللطيف شباني: الجانب السياسي من فقه الإمام مالك، ط/دار الكتاب المغربي، 2014م.

(3) النوبختي: فرق الشيعة، ص48، وراجع: رشيد الخيون، الإسلام السياسي بالعراق 48/1.

(4) النوبختي: 93/1.

بعد وفاة النوبختي بمئات السنين (وصلت الآن إلى 1178 سنة). وهذا في ذاته تجاوُزٌ للحدَ المعقول. مِمَّا ألجأ متكلِّمي الشِّيعَة إلى استحداث أدلَّة تعبوية جديدة والتوسُّل بأدوات عرفانية وفلسفية لردم هذه الهُوَّة الكبيرة. وسنلاحظ أنّ متكلِّمي الشِّيعَة الاثنا عشرية يستدِلُّون كل برهة من الزمن بأدلَّة جديدة على المهديّ الغائب.

فنلاحظ أنه بعد رحيل كل إمام أو فقيه شِيعِيّ تظهر فرق شِيعِيَّة جديدة تزعم أنه هو المهديّ. وصاحَبَ ذلك مجموعات من وَضَّاعي الأحاديث والمغالين ممَّن لهم مصالح سياسية ودنيوية. فبعد وفاة موسى الكاظم (الإمام السابع) تَوَقَّف بعض أصحابه عليه. وعدّوه القائم/المهديّ، الذي وعدت به الروايات التي سمعوها ممَّن سبقهم. ومن بعض الوضَّاعين أيضًا. وهذا يعود إلى مجموعة أسباب أهَمُّها: غموض وإبهام في نفس مرويَّات الغيبة. وغموض حقيقي في أدلَّة الإمامة الشيعيَّة ومصاديقها أيضًا. فقد وقف إبراهيم بن صالح الأنماطي على الكاظم وعدّه المهديَ الغائب المأمول، وكتب في ذلك كتاب الغيبة الذي جمع فيه المرويات التي رواها أو سمعها عمَّن عاصرهم من الأئِمَّة حول هذا الموضوع. لكن اللافت أن محدِّثي وفُقَهاء القرن الرابع والخامس قد استخدموا نفس مروياته التي طَبَّقها الأنماطي على الإمام السابع موسى الكاظم لتطبيقها على الإمام الثاني عشر. على فرض وجوده!

وتوقف الفَقِيه الشيعيّ عليّ بن الحسن الطاطري على الكاظم وعدّه المهديّ الغائب المأمول أيضًا. وألّف كُتُبًا في الدفاع عن مذهبه. وكان شديد العناد وصعب العصبية على من خالفه. وله تلميذ مُخلِص اسمه ابن سماعة. عَاش طويلًا ومات بعد وفاة الحُسَين العسكري (الإمام الحادي عشر) بثلاث سنوات. لكنه ألف كتاب الغيبة وكان يدلّل على أن المهديّ هو الإمام السابع (الكاظم). لكن نفس الأدلَّة التي حشدها للدفاع عن رؤيته أن المهديّ هو الإمام السابع (الكاظم) طبَّقها المتكلِّمون

والمحدِّثون الشِّيعَة في ما بعد على الإمام الثاني عشر. وهو المهديّ المنتظر في رأيهم. لكن حقيقة وجود الكاظم لا يشكّ فيها أحد. أمّا وجود ابنٍ للحسن العسكري فليس كذلك.

وهذا دليل أن بحوث المهدوية لها مداخل شتّى. وتعتريها الضبابية والشوائب المنهجية. فليست واضحة علميًّا ومنهجيًّا. ومِن ثَمَّ فإنّ عدّها من جملة العقائد يُعتبر تطرُّفًا شديدًا. فضلًا عن أن تتبناها دولة ترسم سياستها بناء على تلك التوهُّمات. فلم تكُن الأمور واضحة حتى في حياة أئمة الشِّيعَة. فبعد وفاة كلّ إمام كانوا يختلفون على من يخلفه. الابن الأكبر أم الأصغر؟ وينقسمون إلى فرق وتيَّارات بناء على اختلافهم على من يخلفه. بل وصل الأمر إلى خلاف حتى بين الأشقاء من الأئِمَّة أنفسهم. كما حصل بين محمد الباقر (الإمام الخامس) وأخيه زيد. إذ طعن زيد (مؤسِّس فرقة الزَّيدِيَّة وإليه تُنسب) في إمامة أخيه الباقر. ونسب الإمامة إلى نفسه. وكما حصل بعد وفاة جعفر الصادق (ت:148هـ/766م) افترقت الشِّيعَة بعده إلى ست فرق[1].

هذه الإشكاليَّات مجتمعةً تدلُّ على عدم وضوح روايات التنصيص على الأئِمَّة الاثنَي عشر وأسمائهم بشكلٍ سماويّ ونبويّ قَبْليّ في أذهان ممثِّلي الاتجاه الرسميّ لأصحاب الأئِمَّة المتقدمين. مِمَّا أنتج الخلافات والانشقاقات بينهم. وهذا ينسف عقيدة المهديّ. لأن العقائد لا تُبنَى إلا على اليقينيات والقَطعيَّات حتى على مذهب متكلِّمي وفُقَهاء الشِّيعَة أنفسهم.

ويلاحَظ زيادة جرعة التوظيف السياسيّ لفكرة المهديّ بعد الثورة. إذ تنصُّ المادَّة 110 من الدستور الإيرانيّ على أن المرشد الأعلى هو المسؤول عن تعيين السياسات العُليَا للجمهورية. والإشراف على أدائها. وحلّ مشكلات النِّظام. فضلًا عن أنه مسؤول الحرب والسلام. والمسؤول عن قَبُول ورفض استقالة رئيس أركان الجيش. والقائد الأعلى لقوات حرس الثَّورة الإسلامية. والقيادات العُليَا للقوات المسلَّحة وقوى الأمن الداخلي.

(1) النوبختي: فرق الشيعة. مسألة 139.

ويمتلك المرشد الأعلى صلاحيَّات تعيين وعزل الرئيس، والموافقة على صلاحية ترشُّح أي شخص للرئاسة. إضافة إلى اعتماد السياسة المناسبة لتعجيل ظهور «المهديّ» وتسليمه الحكم والسُّلْطة بعد تصدير «الثَّورة» واستكمال مشروع «ولاية الفَقِيه» الذي -في نظرهم- ينحدر من نسل النبي، وغاب عن الأنظار قبل ألف سنة، وسيعاود الظهور في زمن حرب، ليبسط العدل وقواعد الحكم الرشيد في آخر الزمان.

قبل مجيء الخمينيّ كانت الْمَرجِعِيَّة الشيعية في النجف وقم تنعزل وتنأى بنفسها عن كلّ ما هو سياسيّ، ولا تُجوّز تأسيس حكومة إسلامية أو حتى المشاركة فيها، أو السعي من أجل تحقيقها لأنها من أعمال المهديّ، ولا يجوز لأحد غيره إقامتها في عصر الغيبة. لكن بمجيء الخمينيّ تمّ الانقلاب على الفكر التقليدي الشيعيّ واستغلال فكرة المهديّ للتثوير والجهاد والتأجيج الطائفي. وبعد أن كانت فكرة المهديّ مدعاة للتقوقُع السياسيّ صارت مدعاة للحرب والإرهاب، بسبب أدلَّة روائية لا دليل على صحَّتها، فتمّ التركيز على روايات ضعيفة من قبيل أنّ المهديّ لن يظهر إلا بتهيئة الأوضاع لظهوره، وتهيئةُ الأوضاع لا تكون إلا بمقتلة عظيمة في بلاد الشام، وخراب دمشق، وانفصال الأكراد عن سوريا، وتدخُّل البلاد الغربية في الشام، ونحو ذلك من أساطير وتغليف للأوضاع السياسية في المنطقة بغلاف الأيديولوجيا المتطرفة، كي يُستساغ -لدى العوامّ- التدخُّل والتحشيد الإيرانيّ في صلب قضايا المنطقة[1]. بل وباسم المهديّ تُمَرَّر القوانين والدساتير ويُمارَس الفساد بعيدًا عن المؤسَّسات الرقابية والشَّعْبية بزعم أن المهديّ قد تَلقَّاها بالقَبُول، وتوظَّف سياسيًّا ضدّ شرائح مجتمعية داخل إيران، وضدّ التيَّار الإصلاحي بخاصَّة، فمن ضمن أسباب تأخُّر ظهور الإمام الغائب، حسب ممثِّل خامنئي لدى الحرس الثوري عليّ سعيدي، الليبراليون والعلمانيون

(1) ربط ظهور المهدي بما يحدث في سوريا، عربي 21، 1 أكتوبر 2016م.

الإيرانيّون، يقصد الإصلاحيين[1]. أما ممثِّل خامنئي لشؤون مسجد جمكران محمد حسن رحيميان، فيزعم أنّه كان شاهد عيان على لقاء خامنئي والمهديّ 13 مرة[2]، ومِن ثَمَّ فأيّ قرار من خامنئي هو قرار مهدويّ خالص لا يمكن رفضه! وحسب رجل الدين مرتضى آقا طهراني فقد «كاد المهديّ يظهر لولا خطايانا وذنوبنا، ممّا جعله يعيد التفكير ويتراجع عن قراره في الظهور»[3].

رابعًا: أسئلة تبحث عن إجابات

توجد مجموعة أسئلة لا يمكن التغاضي عنها منهجيًّا، من قبيل: لماذا لا يفترض الشِّيعَة موت المهديّ في سردابه أو مخبئه، وأنه قد حان أجله في وقت من الأوقات، كما مات آباؤه وأجداده من قبل؟ وهل العصمة تقتضي التخليد إلى أرذل العمر؟! وهل كونه وُلد واختبأ بعيدًا عن السلطات وقتئذ يقتضي أن يُخلَّد ولا يمسَّه الموت؟! هذا الإشكال طرحه الرئيس الإيرانيّ أحمدي نجاد نفسه عندما قال إنّ الدول الغربية تسعى لاعتقال وقتل إمام الزمان[4].

وعلى فرض وجود المهديّ أو ظهوره، فلماذا دومًا الافتراض أنه سيُقيم العدل أو يشارك في الحكم أو يؤسس دولة، مع أنَ الأئِمَّة من قبله وبإجماع الشِّيعَة أنفسهم لم يشاركوا في الحكم ولم يقيموا دولة، ولم يعتنوا بالجوانب السياسية، بل غاية أمرهم ممارسة التَّقِيَّة حسب روايات الشِّيعَة، فلماذا دومًا افتراض أنّه بظهوره سوف تتبدل الأحوال ويتغير العالم؟ وإذا كان المهديّ اختفى في الأصل خوفًا على حياته وهو صبيٌّ صغير، فلماذا لم يظهر عندما كبر وبلغ؟! وإذا استمرّ الخوف على نفسه من الظهور في أثناء كبره فمَن يضمن عدم قتله إذا ظهر؟! وهل مهديٌّ يتسم بالخوف والجبن فلجأ إلى التستُّر والسراديب يمكن له أن يقود المعارك ويخاطر بحياته؟ وهل كل تلك

(1) ممثل خامنئي يكشف هوية من يمنع ظهور المهدي، الجنوبية 20 أبريل 2017م.

(2) الخامنئي التقى بالمهدي 13 مرة، جنوبية 10 أبريل 2017م.

(3) رجل دين إيراني: المهدي يرفض الظهور بسبب انحرافات الشيعة، جنوبية، 11 أكتوبر 2016م.

(4) أحمدي نجاد: الدول الغربية تسعى لاعتقال المهدي، عربي 21، 22 يونيو 2015م.
http://cutt.us/35p6o

المعارك التي تخوضها الدولة الإيرانيَّة كي يظهر المهديَ تستحق أن تُسفَك فيها الدماء، وتُشرذَم فيها المنطقة؟ وهل ظهوره غاية في ذاته أم الغايةُ هي العدلُ والحريةُ والكرامة؟! وإذا كانت الغاية هي العدل والحرية والكرامة، فلماذا لا تلتزم بها إيران الدولة في سياستها الداخلية والخارجية؟

هذه كلها أسئلة لا إجابة مقنعة لها في الغالب، وفجوات منهجية يُقفَز عليها وترمَّم بروايات ضعيفة، أو تبريرات عقلية لا طائل من ورائها في مقامٍ عَقديّ خطير، يؤثّر على العوامّ، ويثير عواطف الجماهير، فتكون الحرب عَقَدِيَّة، ويكون سفك الدماء عقيدة، ويكون التغلغل في شؤون الدول الأخرى عبادة في المنظور الآيديولوجي.

الحاصل أنّنا نلاحظ أنَ كل أئمة الشِيعَة بلا استثناء ابتعدوا عن السياسة والحكم والدولة، ورسَّخوا إمامتهم في الفقه والعلم والدعوة. فترك التَّشَيُّع السياسيّ هذا الخطّ وهذا المسار الواضح واستلُّوا ثورة الحُسَين من سياقها ومن كل مسيرة الأئِمَّة وسلَّطوا عليها الضوء، وابتَنَوا عليها اجتهاداتهم الفِقهِيَّة السياسية، مع أنَ الحُسَين نفسه عاش فترة طويلة من حياته بعيدًا عن السياسة والحكم، حتى حصول البيعة ليزيد، وهو ما التفت إليه محسن الحكيم في أثناء حِجَاجِه مع الخُمَينِيَ في النجف الذي سننقله لاحقًا.

هذا التدليس العلمي والمنهجي والقفز على الحقائق التاريخية الذي فعله الخُمَينِي، يؤكّد أن الحُسَين ضحَّى بكل شيء لإعادة الشرعية للحكومة الإسلامية، وأن ثورته أول ثورة لإقامة حكومة إسلامية صحيحة ضحَّى فيها بروحه الطاهرة[1].

فلكي يُمرِّر مشروعه الفكري وطرحه الثوري استشهد فقط بثورة الحُسَين، مع أنّه لو استشهد بفعل عشرة أئمة يعتمدونهم غير الحُسَين لكان أوفق وأرجح، إذْ إنّ فِعْل الحُسَين يُفهم في الإطار العامّ لفعل الأئِمَّة

---

(1) حكومت اسلامى ص158.

لا العكس. ويستمرّ في الأغلوطات المنهجية فيقول في موضع آخر: «نحن نعتقد أن المنصب الذي منحه الأئِمَّة للفُقَهاء لا يزال محفوظًا لهم. العلماء قد عُيّنوا من قِبَل الإمام للحكومة والقضاء بين الناس، ومنصبهم لا يزال محفوظًا لهم»[1].

وكما لاحظنا من حياة الأئِمَّة فإنهم لم يشتركوا في الأعمال السياسية، وباعتراف فُقَهاء الشّيعَة أنفسهم فقد ابتعد الأئِمَّة عن السياسة تَقِيَّةً، فكيف ينصِّبون فُقَهاء للحكومة والقضاء بين الناس في ظلّ وجود الدولة؟!

هذا ما نسمِّيه الحلقات المنهجيَّة المفقودة أو نظريَّة الوثبة الفجائيَّة، وتؤدي إلى استخراج نتيجة من مقدِّمة باطلة. أو القفز على الحقائق التاريخية، وعدم المبالاة بها، وهذا خلل منهجي واضح.

(1) حكومت اسلامى، ص109.

الفصل الرابع

نظرية ولاية الفقيه ما قبل الخميني

بدأ التَّشَيُّع السياسيّ في الانتشار منذ عهد الصَّفَويّين، كلّما احتاج ملوك الصَّفَويّين إلى فتاوى تبرّر لهم أفعالهم، ومن ثم بدأ الفقه الشّيعيّ في التطوُّر، وتوليد اجتهادات جديدة غير الاجتهادات المتعارف عليها والمستقرة.

فعندما أراد الشاه طهماسب الصَّفَويّ أن يسيطر على مفاصل الدولة لمواجهة القزلباش الذين كانوا يتغلغلون في مفاصل الدولة، وتمرّدوا تمرُّدًا كبيرًا عليه أجهضه بصعوبة، اتجه إلى رجال الدين، وعلى رأسهم عليّ بن الحُسَين الكركي المعروف بين الفُقَهاء بالمحقّق الثاني (ت:940هـ/1533م) وأشركه معه في الحكم ولقّبه بنائب الإمام المهديّ[1]. وجاء في رسالة السُّلْطان الصَّفَويّ: «نأمر جميع السادة العظام وجميع أركان الدولة الاقتداء بالمشار إليه -الكركي- ويجعلوه إمامهم في جميع الأمور وينقادوا له ويأتمروا بأوامره وينتهوا عن نواهيه، ويُعزَل كل من يعزله من المتصدّين للأمور الشرعية في الدولة والجيش، وينصب كل من يَنصبه، ولا يحتاج في العزل والنصب إلى وثيقة أخرى»[2]. وهكذا شَرْعَنَ الكركي حكم السُّلْطان الصَّفَويّ، مقابل ميزات مالية ولوجستية (نفوذ في السُّلْطة التنفيذية)، وشَرْعَنَ العَلاقة بين رجل الدين والسُّلْطة السياسية في الفقه الشّيعيّ. وأسّس لقيام مؤسّسة دينية في حجر الدولة الصَّفَويّة، مِمّا أثار جدلًا بين علماء الشّيعَة بين مؤيّد لها ومعارض لتلك السُّلْطة لأنها غصبيّة معتدية على حقّ الإمام المهديّ.

قبل مجيء الصَّفَويّين ظهَرَت في كتب فُقَهاء الشّيعَة إيماءات وتلميحات إلى ولاية الفَقِيه، المقيَّدة تارة والمُطلَقة تارة أخرى. لكن ظلّت تلك التقريرات على هامش المذهب الفقهيّ المعتمَد وظلّت بعيدة عن التطبيق الرسميّ، بمعنى أنه لم يأتِ نظام سياسيّ شِيعِيّ -اثنا عشريّ- يتبنى تلك التقريرات الفِقهِيّة ويحولها إلى واقع عمليّ. علاوة على أنّ الإجماع الشّيعِيّ كان على

(1) راجع: مرتضى مطهري، إيران والإسلام، ص338.

(2) رياض العلماء وحياض الفلك، ص448. وانظر: الدوافع التاريخية لنظرية ولاية الفقيه، شفيق شقير، الجزيرة نت 3 أكتوبر 2004م.

خلافها، فظلّ الخطّ الرسميّ في الفقه السياسيّ خطّ المفيد والمرتضى والطُّوسي الذي أشرنا إليه في الفصل الأول.

بل إنّ المتكلّمين «الاثنا عشرية» الأوائل رفضوا دعوة المعتزلة والزَّيدِيَّة إلى تبني نظرية ولاية الفَقِيه في ظلّ الغيبة الكبرى بحُجَّة فقدان الفَقِيه للعصمة والتعيين من الله، وتعارض نظرية ولاية الفَقِيه مع نظرية الإمامة الإلهية[1]. واكتفى الإمامِيَّةُ بمناصرة الفرق الأخرى كالبُوَيهِيِّين الزَّيدِيَّة في فارس والعراق، والفاطميين الإسماعيلية في مصر والشام. وبطبيعة الحال تقوم هذه الدول على أساس رؤيتها للدولة المغايرة لرؤية الإماميَّة.

لكن بمجيء الدولة الصَّفَويَّة وحَمْلها الأغلبية السُّنِّية على التَّشَيُّع، وجد الشِّيعَةُ أنفسهم في مقام الحُكْم والسُّلْطة، فبدؤوا يُطبِّقون تلك التنظيرات المقرَّرة سلفًا في كتبهم الفِقهِيَّة، مع اجتهادٍ وتطوُّرٍ ملحوظ نتيجةَ الممارسةِ السياسيةِ، والتطوُّراتِ على الأرض.

وأولُ تحالُفٍ بين فُقَهاء الشِّيعَة والبلاط الصَّفَويّ جاء من المحقِّق الكركي، إذ تحالف مع الشاه طهماسب الصَّفَويّ، الذي كان في حاجة إلى تعزيز شرعيته وسطوته ضدّ القزلباش المتغلغلين في مفاصل الدولة[2]، فكتب رسالته إلى المحقّق الكركي التي أشرنا إليها والتي يدعوه فيها إلى المشاركة معه في الحُكْم، وجعل أمور الولاية في يده[3]، وكتب أمرًا إلى جميع الممالك بالنزول على رأيه[4]. وَمِمَّا جاء في إحدى رسائل الشاه للكركي قوله: «أنت أحَقُّ بالملك،

(1) أحمد الكاتب: التشيُّع السياسي والتشيُّع الديني، ص360.

(2) راجع: ستيفان وينتر: الشِّيعَة في لبنان تحت الحكم العثماني، ترجمة محمد حسين المهاجر، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي2016م، ص55، 59.

(3) يقول عبد الجبار الرفاعي: «أسبغ الكركي المشروعية على السلطنة الصفوية وتسويغ سلوك الشاه طهماسب (984هـ/1576م) وإمضائه، باعتبار أن الكركي يعتقد في نفسه أنه يمتلك الحَقّ الإلهي الممنوح له للنيابة عن الإمام، فيفيض هذا الحَقّ على السلطان وينصبه حاكما. وهو موقف رفضه أبرز فقهاء عصره، كإبراهيم القطيفي، الذي وجَّه نقدًا صريحًا للكركي وعاب عليه قَبُوله لهدايا الصفويين». مفهوم الدولة في مدرسة النجف، ص15.

(4) مالك العاملي: اتّفاق الكلمة بين علماء الأمة على ولاية الفقيه العامَّة، ط1، دار الهادي 2006م بيروت، ص130.

لأنك النائب عن الإمام. وإنما أكون من عُمَّالك. أقوم بأوامرك ونواهيك»[1].

فحصل طهماسب على الشرعية التي يريدها باسم المذهب. ورغم أن الكركي لم يَبقَ في منصبه سوى عام واحد فإنه أسَّس لتحالف عميق بين الفُقَهاء والبلاط الصَّفَويّ[2]. وسُمّي هذا التحالف بـ«نظرية السَّلْطَنة المشروعة»[3]. وأرسى الكركي عادة السجود للسلاطين. وقد كتب رسالة في تجويز السجود للعبد. يقصد إسماعيل شاه[4]. وبدأت طَقْسَنة المذهب على يديه. فشاع السجود على التُّربة الحُسَينية وعُمّم في عهده. وألف رسالة «حاشية في السجود على التُّربة»[5].

وقد رسَّخ فُقَهاء البلاط الصَّفَويّ ولاية الفَقِيه. والاندماج والانصهار بين الفُقَهاء والسلاطين. فذهب الكركي في رسائله إلى أنّ الفَقِيه المجتهد نائب من قبل الأئِمَّة في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل. فيجب التحاكُم إليه والإذعان لحكمه. فيقول: «اتفق أصحابنا رضوان الله عليهم على أنّ الفَقِيه العدل الإماميّ الجامع لشرائط الفتوى المعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية. نائب من قبل أئمة الهدى صلوات الله وسلامه عليهم في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل، وربما استثنى الأصحاب القتل والحدود مُطلَقًا[6]. فيجب التحاكُم إليه والانقياد إلى حكمه. وله أن يبيع مال

---

(1) محمد باقر الموسوي الخوانساري، روضات الجنات في أحول العلماء والسادات. ط/مؤسّسة إسماعليان. طهران، 4/361. وراجع: الشيماء العقالي: نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها في إيران ص 71 وما بعدها.

(2) انظر: نظرية ولاية الفقيه وتداعياتها في الفكر الإيراني المعاصر. شفيق شقير. الجزيرة نت: 2004/10/3م. http://cutt.us/g3MmM

(3) راجع: د.عليّ فياض، نظريات السُلْطة في الفكر السياسي الشِيعِيّ المعاصر. ط2، مركز الحضارة بيروت 2010م، ص18.

(4) رشيد الخيون: الأديان والمذاهب بالعراق. طبعة المسبار 2016م. 2/42 وما بعدها.

(5) رشيد الخيون: الأديان والمذاهب بالعراق: 3/39. ولا يخفى ما في هذا التقرير من ترسيخ للطقسنة التي تكلمنا عنها في الفصل الثاني.

(6) والخلل المنهجي الواضح هنا في تقرير الكركي وسبق أن بيَّنَّاه هو «الحلقات المفقودة والاعتماد على مقدّمات غير مُسلّمة». وقلنا إنه يفترض قيام الأئمة بالولاية العامَّة. في حين أننا حين درسنا حياة ←

الممتنع من أداء الحقِّ إن احتِيجَ إليه، ويلي أموال الغائب والأطفال والسفهاء والمفلسين، ويتصرَّف على المحجور عليهم، إلى آخر ما يثبت للحاكم المنصوب من قبل الإمام عليه السلام»[1].

فطوَر الكركي نظرية «النِيَابة العامَّة للفُقَهاء عن الإمام المهديَ» من نظرية جزئية محدودة غير سياسية، إلى نظرية سياسية متقدمة، وادّعى أنه نائب الإمام المهديَ وأنه صاحب الحَقّ الشرعي الوحيد في الحكم، واستطاع أن يؤثِّر على الشاه طهماسب بن إسماعيل فيدفعه إلى التسليم بمكانته نائبًا عن الإمام المهديَ وطلب الإجازة منه لممارسة السُلْطة[2]. فيبدو أنّ الاحتياج كان متبادَلًا بين الطرفين: يحتاج الشاه إلى شَرْعَنَة رجال الدين، ويحتاج رجال الدين إلى السُلْطة والمال والنفوذ.

ويغيب عُنْصُر مهم عن الدراسات التي اعتنت بمقولات الكركي وعلاقته بالبلاط الصَفَويَ، هو ردَ الفعل ضدَ الدولة العثمانية، العدوَ الأول للصفويين وقتئذٍ، فعمل الشاه طهماسب على تقريب رجال الدين والمؤسَّسة الدينية أو جزء منها لتقوية نفوذه ضدّ الداخل (القزلباش) والخارج (العثمانيين)، فمواجهة العثمانيين بالفقه التقليدي الذي يُحرِّم ويمنع الجهاد حتى ظهور الإمام سيعرِّض الدولة الصَّفَويَّة لهزَّات عنيفة، مِمَّا تَطلَّب تغييرًا في بنية المذهب برُمَّته بوساطة المحقِّق الكركي وأمثاله من الفُقَهاء، ممَن ارتضوا وشَرعَنُوا هذا التحالف[3].

الأئمة وجدناهم زاهدين في الدنيا معتكفين في بيوتهم، يبتعدون عن السُلْطة والحكم والسياسة، ولم تأتِ الروايات لا عند السنة ولا عند الشِيعَة أن الأئمة نفذّوا الحدود والقتل والتعزير، في ظلّ وجود سلطة سياسية قائمة.

(1) رسائل الكركي 142/1.

(2) أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشِيعِيَ من الشُورَى إلى ولاية الفقيه، تقديم: د.محمد عمارة، ط4، مكتبة النافذة بالقاهرة 2007م، ص48.

(3) راجع: ستيفان وينتر، الشِيعَة في لبنان تحت الحكم العثماني (1516-1788) ترجمة محمد حسين المهاجر، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت 2016م، ص42، 55، 59، 63.

وجاء العلامة المجلسي (ت: 1111هـ) وسار على نهج الكركي، فاعتبر ملوك البلاط الصَّفَويّ ملوكًا عادلين، وليسوا حكام جور. ورأى أنّ لهم جهودًا في دعم المذهب الشّيعِيّ[1]. ويؤكّد المجلسي أن القيادة يجب أن تكون في يد الفُقَهاء، ويستدلّ بحديث «المتقون سادة، والفُقَهاء قادة، والجلوس إليهم عبادة»[2]. وبحديث: «الفُقَهاء أمناء الرسل»، وحديث: «الفُقَهاء ورثة الأنبياء»[3].

ولكن وُجد أيضًا بعض الفُقَهاء الذين رفضوا نظرية الكركي وترسيخه مبدأ النِّيَابة العامَّة والتحالف الذي أقامه مع البلاط الصَّفَويّ، وابتعدوا عن البلاط الصَّفَويّ مثل المحقّق الأردبيلي، الذي حصر ولاية الفَقِيه في الأمور الشرعية والقضاء فقط[4]. ومثل: الشهيد الثاني، وإبراهيم القطيفي، والملا محمد أمين الاسترابادي، والملا محمد طاهر القمي، وغيرهم من الفُقَهاء، اعتقدوا جميعًا بنظرية النِّيَابة العامَّة المحدودة والجزئية المقتصرة على الفُتْيَا وتنفيذ بعض الأمور الاجتماعية والاقتصادية والعبادية (الحسبة)، دون الحكم وشؤون الدولة والسياسة[5].

ونستخلص من ذلك حقيقة استغلال ملوك الصَّفَويّين للفُقَهاء ورجال الدين لتثبيت ملكهم وشَرْعَنَة سلطتهم[6]، في حين أنّ الممارسة العملية لرجال الدين لم تكُن ولاية فِقهيَّة مُطلَقة، بل كانت تحالُفًا وتَشارُكًا في السُّلْطة بين الملوك ورجال الدين. أي إنّ الفُقَهاء لم يتوَلّوا شؤون الدولة بأنفسهم، وإنما أضفَوْا الشرعية على ملوك البلاط الصَّفَويّ مقابل ازدياد نفوذهم السياسيّ والاقتصادي في الحكم. وكان موقف فُقَهاء النجف منذ أن بدأت تتشكَّل ملامح

---

(1) محسن كديور: نظريه هاى دولت درفقه شيعة، تهران، نشرنى، 1376هـ، ص66.

(2) المجلسي: بحار الأنوار، 201/1.

(3) السابق 216/1.

(4) الأردبيلي: مجمع الفوائد 26/21، وانظر: الشيماء العقالي: ولاية الفقيه وتطبيقاتها ص97، مرجع سابق.

(5) السابق- نفس الموضع.

(6) راجع: د.عبد الجبار الرفاعي: مفهوم الدولة في مدرسة النجف، ص15، (ضمن كتاب: تنبيه الملة وتنزيه الملة للنائيني، ط/التنوير 2014م).

نظرية ولاية الفَقِيه على يد الكركي، موقف المعارض والرافض تمامًا للنظرية[1].

أولًا: الحوزة الشعْبيَّة والحوزة الرسميَّة في البلاط الصفويّ

بدأ ما يُسَمَّى بظهور الحوزة الشَّعْبية غير المرتبطة بالبلاط الصَّفَويّ، والحوزة الرسميَّة المرتبطة بالبلاط الصَّفَويّ. فلم يقتصر المحقّق الكركي على التبرير الفقهيّ لانضمامه إلى حاشية السُّلْطان الصَّفَويّ، بل أتبع ذلك باجتهادات تتفرَّع من هذا الانضمام ويستلزمها، ومِن ثَمَّ خرج عن الإجماع الشِّيعِيّ والميراث الفقهيّ التقليدي المتوارث في الفقه الجعفري.

فقال المحقّق الكركي بإباحة الحصول على الهدية من السُّلْطان، علمًا بأنّ هذه الهدية تُؤخَذ من أموال الزكاة والخمس، أي إنّها من أموال الفقراء والتُّجَّار وخدام أهل البيت. وبسبب هذه الفتوى ثار حراكٌ حوزويّ بين الكركي -كانت تصله أموال طائلة من البلاط الصَّفَويّ- وتابعيه من ناحية، وبين الفُقَهاء المعارضين لهذا التوجُّه وعلى رأسهم إبراهيم القطيفي الذي كان يتمنّع بقُوَّة عن أخذ أي مال من البلاط الصَّفَويّ من ناحية أخرى.

وتصادف أن التقى الكركي والقطيفي في أحد «المراقد المقدَّسة» في العراق، وكان الشاه طهماسب أرسل إلى القطيفي هبات وهدايا فاعتذر لعدم قَبُولها، متحجِّجًا بعدم الحاجة إليها، فردعه الكركيّ وقرَّعَه، وقال له: «إنك أخطأت في رَدِّها، وارتكبت إما حرامًا أو مكروهًا، فإنّ الإمام الحسن قد قبل هدايا من معاوية، وهذا السُّلْطان لم يكُن أنقصَ درجة من معاويةَ، ولا أنك أعلى رتبة من الإمام الحسن»[2].

(1) يقول الدكتور حيدر نزار -المتخصص في شؤون المرجعية-: «ويبدو أن نظرية ولاية الفقيه هذه قد واجهت منذ البداية اعتراضات ورفض علماء مدرسة النجف الأشرف عندما أخذت ملامح تطبيقها الرئيسية بطلب الشاه طهماسب الأول الصفوي عام 930هـ من عليّ بن الحسين الكركي المتوفى عام 940هـ بالهجرة إلى عاصمة الدولة الصفوية قزوين، حيث وضع حجر الأساس للسلطة العامَّة لعلماء الدين». حيدر نزار: المرجعية الدينية في النجف ومواقفها السياسية في العراق، مؤسّسة التاريخ العربي الحديث، ط 1، 2010م، ص33.

(2) رياض العلماء 15/1.

لكن القطيفي لم يقنعه هذا البرهان. وبَقِيَ حتى آخر لحظة في حياته ممتنعًا عن قَبُولها. وبقيت نظرية الكركي هي السائدة والرائجة في الفقه الشِّيعِيِّ في مسألة الأموال عند عموم فُقَهاء التَّشَيُّع الرسميّ. وهذا يدلّ على وثاقة التحالف بين الكركي والبلاط الصَّفَويّ ومدى الاستعداد النفسي عند الفُقَهاء المؤيِّدين لقَبُول هدايا السلاطين والدخول معهم في حلفٍ شبه رسميّ، مدعومٍ بالمال والنفوذ السلطويّ! وبَقِيَ الفُقَهاء الذين تلَوْه في البلاط الصَفَويّ يتقبَّلون الهدايا ويجعلونها من المال الحلال حتى جاء أحمد بن محمد الأردبيلي المتوفَّى سنة 1585م، والمعاصر للشيخ البهائي، الذي كان يمتلك مكانة كبيرة بين علماء الشِّيعَة، وحتى داخل البلاط الصَّفَويّ، وحرّم ضرائب البلاط. وانتقد بشدَّةٍ الأداء السيّئ لرجال الدين في ذهابهم إلى قَبُول هدايا البلاط الصَّفَويّ، وتطويرهم للإطار الفقهيّ الذي رسمه الكركي.

والحاصل أن نظرية «السَّلْطَنة المشروعة» للكركي قامت على «التقاسم الوظيفي بين الفَقِيه والسُّلْطان، بحيث يختص الأول بالمشروعيات (القضاء، إقامة الحدود والأمور الحسبية بصورة عامَّة)، ويختصَ الثاني بالعُرفيَّات (حماية دار الإسلام وتدبير شؤون الأُمَّة العامَّة)»[1].

بهذا استطاع سلاطين الصَّفَويّين أن يدجّنوا مشايخ وفُقَهاء الحوزة في قم، أو على الأقلّ أن يدجّنوا قطاعات كبيرة ومؤثِّرة منهم، حتى صارت لهم الغلبة في الخطّ الاجتهادي للحوزة المستمرّ حتى الآن، ورفض آخرون هذا التدجين وهذا الانصهار بين المؤسَّسة الدينية والسُّلْطة السياسية، مِمَّا نتج عنه حوزة شعبية، وحوزة رسمية، مستمرَّة حتى اليوم.

ثانيًا: ولاية الفقيه في عهد القاجار

في عهد القاجاريين حاول ملوكهم تقريب رجال الدين للحصول على شرعية شعبية ودينية، بخاصَّة بعد ازدهار التيَّار الأخباري (صاحب الموقف السلبي

(1) د.عليّ فياض: نظريات السُّلْطة في الفكر السياسي الشِّيعِيّ المعاصر، ص19.

من ولاية الفَقِيه) بعد انهيار الصَّفَويّين. فحاول القاجار تقريب رجال الدين وتقوية نفوذهم لضمان ولاء القواعد الشَّعْبية. وكانت أطروحة الكركي في النِّيَابة العامَّة وتحالف رجال الدين مع الدولة قد خفتت أو لا تجد صداها عند معظم الفُقَهاء. لكن السُّلْطة استمالت الفُقَهاء بكل السبل كي تضمن ولائهم وترسِّخ وجودها وشرعيتها. فقد أحاط القاجار أنفسهم بهالة دينية. وأعلنوا أنفسهم باعتبارهم حُماة التَّشَيُّع. المحافظين على القرآن، وأئمة المؤمنين، وحَمَلة سيف الإمام عليّ. وقاموا بزيارات مُعلَنة للعتبات المقدَّسة لدى الشِّيعَة. مثل مسجد الإمام الرضا في مشهد حيث من المفترض أن الإمام الثامن مدفون، ولمسجد فاطمة في قم حيث قبر أخت الإمام الرضا. وقاموا بزيارات أخرى للإمبراطورية العثمانية في ذلك الوقت لزيارة كربلاء والنجف وسامراء[1]. ووطَّدوا العَلاقة بينهم وبين رجال الدين بالمصاهرة والزواج. فقد تزوج إمام جمعة طهران من العائلة المالكة. واختاروا الفُقَهاء كي يكونوا قضاة وشيوخ الإسلام وأئمة الجمعة، وموَّلُوا عمليات الجلد والتلاوة والتمثيل وسائر طقوس التَّشَيُّع الصَّفَوِيَّة. لشَدِّ عصب التَّشَيُّع والظهور بمظهر السُّلْطة الملتزمة بالمذهب[2].

لكن مع كلّ هذا التودُّد من القاجاريين ظلّ معظم فُقَهاء الشِّيعَة ضدّ نظرية «ولاية الفَقِيه» العامَة، وجعلوها محدودة ومُسَوَّرَةً بأسوار وحدود لا تنفكَ عنها. فجعفر كاشف الغطاء فرَّق بين طاعة الإمام المعصوم وطاعة الشاه. لأن طاعة الإمام المعصوم ناشئة من ذات وماهية الإمام نفسه بوصفه معصومًا ومؤيَّدًا من قِبَل الله. أما طاعة الشاه فعَرَضِيَّة تحكمها المصالح والغايات. كدَرْءِ المخاطر والدفاع عن الدين. فطاعة الملوك في زمن غيبة الإمام ليس بسبب مشروعيتهم في السُّلْطة وإحلالهم محلّ الإمام المعصوم. بل بسبب

(1) أروند إبراهيميان: تاريخ إيران الحديثة، ص33، سابق.

(2) السابق- نفس الموضع.

مصالح الدين[1]. وكان هذا يُشبه الالتفاف من كاشف الغطاء لتبرير الجهاد -المرفوض في الفقه الشيعيّ الكلاسيكيّ طيلة غيبة المعصوم- تحت ظلّ الشاه. لكنه لم يصل إلى مرحلة الولاية المطلقة للفقيه.

واعتبر الميرزا القمي أنّ الحكومة القاجارية جائرة. وقسم الحكومات إلى نوعين: النوع الأول: حكومة شرعية، وهي حكومة الإمام المعصوم المنبثقة من السُلْطة الإلهية. والنوع الثاني: حكومة جائرة. ومنها: حكومة جائرة مؤيِّدة للمذهب الشِّيعِيّ، وحكومة جائرة مناهضة للمذهب الشِّيعِيّ. وبما أن الضرورة تحتِّم وجود حكومة ولو كانت جائرة، لغياب المعصوم، فإن النموذج المثالي لتلك السُلْطة الجائرة أن يقودها ملِك يتحلَّى بالعدل والأخلاق والفضيلة[2].

فالحاصل أن كاشف الغطاء والميرزا القمي وغيرهم من فُقَهاء الشِّيعَة رفضوا النِّيَابة العامَّة أوولاية الفَقِيه، لكنهم رأوا مشروعية قيام سلطة تحمي المذهب، وتدافع عن الدين، وترعى شؤون الناس، لكن هذه السُلْطة لا ترقى أبدًا لتحلّ محلّ سلطة الإمام المعصوم، ولا عَلاقة للفُقَهاء بها، وبهذا يتضح رفض هؤلاء للتحالف الذي عقده الكركي مع البلاط الصَّفَويّ قديمًا، ورجوعهم إلى الخطّ العامّ للتشيُّع. وهذا المنهج في التفرقة بين المعصوم والفَقِيه، كان المنهج السائد لدى فُقَهاء الإمامِيَّة، في العصر القاجاري وما بعده، ولم توجد أصوات مخالفة إلا مطالب خافتة تظهر بين حين وآخَر تطالب بولاية الفَقِيه، وكان أبرزها ما أبداه المولى أحمد النراقي (ت:1245هـ)، فقد طرح المولى النراقي «نظرية ولاية الفَقِيه»، ولم يستعمل «النِّيَابة العامَّة»، مِمَّا يُعَدّ تطوُّرًا ملحوظًا في الفقه السياسيّ الشِّيعِيّ في ذلك الوقت، فنظر النراقي إلى واقع تشكيل الفُقَهاء حكومات لا مركزية في بلاد شِيعِيَّة مِمَّا ينفي أدنى مبرِّر لاستمرار نظرية

(1) جميله كديور: تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، إيران، چاپ اول، طرح نو، تهران، ص193. وراجع: العقالي: نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها في إيران، ص84، سابق.

(2) نفس المرجع، ص199.

«الانتظار»[1]، أو القول بمحدودية دور الفُقَهاء. وتوسع النراقي في كتابه «عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام»، في مسائل الإمامة والسُلْطة والولاية العامَّة، وضرورتها في عصر الغيبة[2]. وكذلك ما أبداه رضا الهمداني (ت:1310هـ) في كتابه «مصباح الفَقِيه»، فقد ذهب إلى «ثبوت منصب الرياسة والولاية للفَقِيه، وكون الفَقِيه في زمان الغيبة بمنزلة الولاة المنصوبين من قبل السلاطين على رعاياهم في الرجوع إليه، وإطاعته فيما شأنه الرجوع فيه إلى الرئيس»[3].

لكن بقي الخطّ العام لفُقَهاء الشِيعَة ضدّ نظرية «ولاية الفَقِيه»، وبقى الخارجون عن هذا الخطّ قلَّة قليلة بدأت تبثّ أفكارها كلّ برهة منذ نشوء الدولة الصَّفَويَّة حتى قدوم الخُمَينِي، وسط تجاهل عامّ لهم من المقلِّدين ومن أغلبية الفُقَهاء، لدرجة أنّ الأنصاري[4] يرفض بشِدَّة القول بولاية الفَقِيه، ويعتبرها بعيدة كل البعد عن المذهب ومقتضياته. فيقول: «وبالجملة، فإقامة الدليل على وجوب طاعة الفَقِيه كالإمام عليه السلام -إلَّا ما خرج بالدليل- دونه خرط القتاد»[5]. وقال: «وقد تَقدَّم: أنّ إثبات عموم نيابة الفَقِيه عنه عليه السلام في هذا النحو من الولاية على الناس -ليقتصر في الخروج عنه على ما خرج بالدليل- دونه خرط القتاد)[6].

(1) راجع: داود فيرحي: النراقي والتكوين الحديث للعقل السياسي، ص453. (ضمن كتاب: مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي، إعداد حيدر حب الله، ط/مؤسَسة الانتشار العربي).

(2) النراقي: عوائد الأيام 137و 422. وراجع: أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشِيعِيّ، ص88.

(3) الهمداني: مصباح الفقيه ص161، ط1، منظَمة الإعلام الإسلامي طهران. والسابق نفس الموضع.

(4) أحد أكبر مرجعيات الشِيعَة في التاريخ، ويعد من مؤسسي علم الأصول، ومن تلامذة النراقي، ويسمونه الشيخ الأعظم. استقر بالنجف، وتَصدَّر للتدريس، واستقلّ بالدرس والتأليف، ووضع أسُس علم الأصول عند الشِيعَة بطريقته المتداولة حتى اليوم. وانتهت إليه رئاسة المرجعية الاثنا عشرية في الشرق والغرب سنة 1266هـ، بعد وفاة أستاذه محمد حسن النجفي، الذي أوصى قبل وفاته وقال عن الأنصاري: «هذا المرجع من بعدي»، وأشهر كتبه على الإطلاق رسائل الأصول، والمكاسب المحرمة.

(5) الأنصاري: المكاسب 553/3.

(6) السابق 558/3.

وقد جادل بعض المتعصبين لولاية الفَقِيه حول مذهب مرتضى الأنصاري -لمكانته الأصولية في المذهب- في ولاية الفَقِيه. لدرجة أن كمال الحيدري[1] قرَّر أن الأنصاري من القائلين بولاية الفَقِيه. مع أن مرتضى الأنصاري يُصرِّح تصريحًا لا لبس فيه برفضه ولاية الفَقِيه. وكذلك فَهِم الصَّدر الثاني من مذهب الأنصاري[2]. لكن الحيدري يتعسف في الفهم والتأويل ليُقوِّي جبهة القائلين بالولاية المطلقة.

والخلاصةُ أنه بعد أُطروحة النراقي حتى قدوم الخُمَينِيّ لم يتجذّر القول بولاية الفَقِيه. وإنما تَمسَّك الفُقَهاء بنقد أدلَّتها، وعدم التسليم بها[3]، ويمكن القول إنها اختفت ولم يصبح لها أيَ أثر في الدرس الحوزويّ، أو التصنيف الفقهيّ والكلامي، وظلّت على هامش الثقافة الشِّيعِيَّة، حتى جاء الخُمَينِي فقام بعملية إحياء وترميم وبعث لنظرية ولاية الفَقِيه، وسط معارضة مستمرَّة من فُقَهاء الشِّيعَة أيضًا، باختلاف مرجعياتهم في النجف وقم وجبل عامل.

ثالثًا: الديمقراطية بديلًا لولاية الفقيه

على الرغم من أن الكركي قد بدأ في التنظير والتطبيق لتحالف الفُقَهاء مع السلاطين واقتناع بعض الفُقَهاء من بعده بطرحه، فإن السواد الأعظم من فُقَهاء المدرسة الشِّيعِيَّة في قم والنجف وكربلاء وغيرها ظلُّوا معارضين للنيابة العامَّة وولاية الفَقِيه، وظلُّوا معتقدين بالولاية المحدودة للفُقَهاء في شؤون الحسبة[4] والفتوى والخُمْس دون الشؤون السياسية وإقامة الدولة.

(1) كمال الحيدري: مشروع المرجعية وأفاق المستقبل، الموقع الرسمي، http://cutt.us/49AWF

(2) يقول محمد الصدر في كتابه «ما وراء الفقه»، ج9 ص35، «فصل ولاية الفقيه»: «وقد قال بعموم الولاية عدد قليل من العلماء كالمحقّق الكركي وبعض أساتذتنا وكتب جماعة من العلماء المتوسطين والمتأخرين ومن أشهر من كتب الأنصاري في (المكاسب) ومحمد بحر العلوم في (بلغة الفقيه). ولم ير هذان المؤلفان عموم الولاية بعد تحقيقهم لأدلّتها». وراجع: مهدي هادوي: تاريخ نظرية ولاية الفقيه، مركز الصدرين للدراسات السياسية.

(3) عبد الجبار الرفاعي: مفهوم الدولة في مدرسة النجف ص16.

(4) الحسبة مصطلح فقهي يُراد منه ضرورة ووجوب التصدي للقيام ببعض الأعمال التي يقطع بأن ◄

وفي سنة 1906م قامت الثَّورة الدستورية في إيران ونشأ أول برلمان، ويعتبر بعض الباحثين أنّ الثَّورة الدستورية كان الدافع وراءها اقتصاديًّا محضًا، نظرًا إلى التحالف الذي حصل بين التُّجَّار وأصحاب البازارات مع الشركات الأجنبية، مِمَّا أفقد رجال الدين جزءًا كبيرًا من حصصهم الاقتصادية نظرًا لأنّ تمويلهم الرئيسي من التجار[1].

وعلى كلٍّ فقد كانت الثَّورة بدعمٍ مباشر من رجال الدين المعترضين -في الظاهر- على نفوذ الشاه وتفرُّده بعقد الاتّفاقيات المخالفة للشريعة الإسلامية[2]، وكان على رأس هؤلاء عبد الله بهباني، ومحمد طباطبائي، وثالثهم فضل الله نوري[3] الذي دعم الحركة الدستورية في البداية ثم تراجع

الشارع المقدس لا يرضى بإهمالها وتركها على حالها، مثل إدارة شؤون الأيتام والأوقاف التي لا ولي لها، وكذلك إقامة النظام للحياة الاجتماعية وتنفيذ الواجبات العامّة. انظر: باقر الحكيم: نظرية العمل السياسي عند الشهيد محمد باقر الصدر، ص35.

(1) د.أمال السبكي: إيران بين ثورتين، ص8، وراجع: مرتضى مطهري: الثورة والدولة ص114، ورجح حميد عنايت تحليل مرتضى مطهري الذي ذهب إلى أن تقاعس الزعامة الروحية عن القيام بمبادرات هامة، يرجع إلى اعتماد المرجعية على الزكوات والأخماس التي تردها من مختلف البلدان، وهو الأمر الذي يجعل المرجعية صاحبة مصلحة، في تثبيت الاستقرار والأمان الضروريين للنشاط الاقتصادي، وبالتالي توفير الأموال اللازمة. (توفيق السيف: ضدّ الاستبداد ص27).

(2) عقد الشاه ناصر الدين (1848م- 1896م) اتّفاقية جائرة لحصر بيع وشراء التنباك مع شركة بريطانية استعمارية، أعطى بموجبه حقّ استثمار التبغ لمدة 50 عامًا مقابل 15 ألف جنيه إسترليني للحكومة الإيرانية، وربع أرباح الشركة سنويًا، كادت تؤدّي إلى هيمنة بريطانيا على إيران -علاوة على اتّفاقيات أخرى- وهذا ما اضطر مرجع ذلك العصر الميرزا محمد حسن الشيرازي -الذي يسكن سامراء بالعراق- إلى الإفتاء بحرمة استعمال التنباك بأي صورة، زراعة وشراء وبيعا وتدخينًا، وذلك سنة 1309هـ/1891م، وكذلك أفتى جمال الدين الأفغاني المقيم في البصرة وقتئذ، وكان لفتوى الشيرازي أثر كبير على الشعب الإيراني الذي أطاع الفتوى، مما اضطر الشاه إلى إلغاء امتياز الشركة البريطانية، وورث محمد طباطبائي هذه الروح الإصلاحية من أستاذه الشيرازي وشارك في حركة اعتراضية ضدّ مظالم الشاه مظفر الدين سنة 1905م.

راجع: إيران من الداخل: ص70، وتطور الفقه السياسي الشِّيعِيّ: ص89، والدوافع التاريخية لتطور ولاية الفقيه: شفيق شقير، سابق، وضدّ الاستبداد ص26.

(3) رجع فضل الله نوري عن مطالبه الإصلاحية وقطع علاقته مع زملائه المجتهدين الآخرين، وكون جمعية النبي وأعاد فتح الجسور مع الشاه، وأصدر فتوى رسمية أدان فيها الحركة الدستورية والليبراليين بأنهم يفتحون البوابات أمام فيضان الفوضوية والعدمية، والاشتراكية والمادية، ◄

عن دعمها خوفًا من مصير التجربة التركية الأتاتوركية في ذلك الوقت، سيما وقد كانت الفجوة واسعة بين الليبراليين ورجال الدين[1].

ويُمكن تحديد خريطة فُقَهاء الشِّيعَة وموقفهم من الحركة الدستورية وطبيعة الحكم في التالي:

الفريق الأول: يرى أنَ التطبيق الأمثل والكامل للشريعة مستحيل في ظلّ غياب المعصوم، ويمثِّل هذا الفريقَ معظمُ علماء النجف وقم في ذلك الوقت، وهذا الفريق هو التيَّار الكلاسيكي التقليدي الذي يؤمن بفلسفة الانتظار، ولا يزال هذا الفريق قويًّا في النجف وقم وغيرهما، ويعلو صوته بعد كلّ إخفاقات سياسية واجتماعية للحركيين الشِّيعَة. لكن هذا الفريق قد يكون أقرب إلى الدولة المدنية، وما يعنيه هو عدم المساس بأحكام الشريعة، لكنه لا يشارك في الحكم ولا في السياسة ولا يطالب بإقامة دولة دينية حتى ظهور المهديّ، لأن إقامة الدولة من مهامِّه حسب هؤلاء، ومِن ثَمَّ فالمشروطة والمستبدة سيان عند هذا الفريق.

الفريق الثاني: يدعو إلى العمل على الحدّ من نفوذ السُّلْطة وتغوُّلها، وإيجاد قواعد حاكمة دستورية وسياسية تؤطِّر العَلاقة بين الحاكم والمحكوم، وارتأوا أن النِّظام الأمثل لذلك هو الملكية الدستورية. وعلى رأس هذا الفريق النائيني، وفُقَهاء النجف الثلاثة في ذلك الوقت: الآخوند محمد كاظم خراساني، ومازندراني، وطهراني، وفي إيران: عبد الله بهباني، ومحمد طباطبائي. وسُمِّيَ هذا الفريق بأنصار «المشروطة/الدستور». وكان على هامش هذا الفريق بعض الفُقَهاء الأكثر ديمقراطية، فطالَبوا بتغيير النظام الشاهنشاهيّ إلى نظام جمهوريّ، كجمال الدين الأصفهاني الذي أعلن خلال الثَّورة ضدّ مظفر الدين أن نظام الحكم الأقرب للإسلام هو النِّظام

وحشد الحشود ووقف في ميدان طوبخانة، يدعم الشاه، ويدعم الانقلاب على البرلمان، وتم احتجاز بهباني وطباطبائي رهن الإقامة الجبرية. انظر: أروند إبراهيميان: تاريخ إيران الحديثة، ص79.

(1) إيران من الداخل 72.

الجمهوري، وأيّد ذلك بآيات من القرآن الكريم[1].

الفريق الثالث: قاده فضل الله نوري بعد رجوعه عن دعم الحركة الدستورية، ويرى التحالفَ التامَّ مع السُلْطة القاجارية القائمة، ويرى فيها مدافعًا عن الدين والمذهب في وجه العلمانيين والليبراليين، وأنها مهما مارست الاستبداد فهي أفضل من دعوات الليبراليين ودعاة حقوق المرأة، وسُمّي هذا الفريق بـ« أنصار المستبدة ». ويُمكن أن نعتبر هذا الفريق منثورًا في كلّ عصر، وهو الفريق المؤمن بالسمع والطاعة ويرفض أي حركات احتجاجية من شأنها أن تغيّر الخرائط وتبدِّل مواقع القوى، ربما خوفًا على مصالحه ونفوذه، وربما لتأويله الكلاسيكي للنصوص، وربما يتمَ توظيفه سياسيًّا بغير علم منه. واستطاع فضل الله نوري أن يقود الناس ويجمهرهم، وينشر فكره إلى أكبر عدد ممكن، حتى خرج أحد خطباء مشهد، يلقَّب بطالب الحَقّ، يقول: « من قال اللهم العن الديمقراطية مئة وسبعين مرة غفر الله له ذنوبه »[2]! وقد صنَف فضل الله نوري رسالة « تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل »[3]، استخدم فيها لغة حادَّة متضمنة سبابًا وتجريحًا وتكفيرًا للمدافعين عن الدستور والمشروطة[4]، وأخرجهم من المِلَّة، مِمَّا جعل الليبراليين يحاكمونه محاكمة صورية ويعدمونه. ولا تزال قراءة ممارسة فضل الله نوري متجاذَبة بين طرفين: طرف يرى أنَه دعم الاستبداد ضدَ الحركة الدستورية، وطرف آخر يرى أنَه فقط عارض الخروج عن الدين والشريعة وتحرير المرأة، وغيرها من دعوات المتنورين. يقول المفكر الإيرانيّ حميد بارسا نيا: « ولعل الحادثة المؤلمة التي وقعت للشيخ فضل الله هي اقتران كفاحه ضدَ المتنورين بالنزاع الذي كان محتدمًا بين الاستبداد ومتنوري الفكر. والحال أن الاستبداد القاجاري كان

---

(1) أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشِيعِيِّ ص89. وراجع: عبد الجبار الرفاعي: مفهوم الدولة في مدرسة النجف ص23.

(2) ميثاق العسر: بين السيستاني الجد والسيستاني الحفيد، صحيفة المثقف 2016/4/19م.

(3) طُبعت سنة 1908م، قبل إعدامه بسنة واحدة.

(4) راجع رسالة فضل الله نوري ص180 وما بعدها. ط/التنوير.

أضعف من أن يُقاوم قوة الُمتنوّرين. وكانت المعركة الحقيقية بينهم وبين القُوَّة الدينية. واقعًا. مُتنوِّرُو الفكر وبالاستفادة الذكية من هذا الاقتران كانوا ينسبون نزاع فضل الله معهم إلى تأييده الاستبداد. بل وكان أغلبهم يصدِّقون ذلك. ذلك أنهم لم يكونوا ليتمكنوا من التمييز بين الاستبداد والقُوَّة الدينية، التي لم تتخذ بعد هيئة التنوير كما لم تخرّج بعد من يوصف به. برأي هؤلاء كل ما لا يصطبغ بلون الغرب أو كان يقاوم هجمة النماذج الغربية كان استبدادًا»[1].

ورغم أن فضل الله كان ضدّ المشروطة/الحركة الدستورية وناصَرَ الاستبداد، فإنّ الخُمَيني كرَّمه بعد الثَّورة سنة 1979م وتم إطلاق اسمه على أحد شوارع طهران، واختير يوم الذكرى السنوية لإعدامه موعدًا لافتتاح مجلس الشُّورَى الأول بعد الثَّورة[2]. ويُمكن قراءة الخُمَينيَ من خلال حفاوته بفضل الله نوري، بل يمكن قراءة ممارسات الدولة الإيرانيَّة القمعيَّة من خلال حفاوتهم في طهران بفضل الله نوري الذي ناصَر القمع والاستبداد[3]. ولا تزال

(1) حميد بارسا نيا: الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة، تعريب خليل زامل العصامي، ص326.

(2) توفيق السيف: ضدّ الاستبداد، ص76. ط1، المركز الثقافي العربي 1999م. وانظر: الشهيد الحاج فضل الله النوري، موقع دار الولاية للثقافة والإعلام 2 أغسطس 2007م.
http://cutt.us/gECCY

وممن وقف من الفقهاء ضدّ المشروطة وناصر المستبدة عليّ السيستاني الكبير -جدّ المرجع المعاصر والمتوفى سنة 1922م- وتطرف تطرُّفًا شديدًا في مناهضة الدستور والنظام البرلماني والذي يُصطلح عليه بالمشروطة والحركة الدستورية، فكانت له فتوى مشهورة تقول: «المشروطة كفر، وطالبها كافر، ومهدور الدم والمال أيضًا، وذلك لأنّه يرى أنّ تطبيق الشريعة لا يحتاج إلى جميع ذلك، وأن دعوات كتابة الدستور والإحصاء السكاني، ونظام التسعيرة، ومساواة الرجل بالمرأة وكتابة آليات وأنظمة لعمل الوزارات، هي مخالفة للشريعة، بل ذهب إلى أكثر من ذلك واشترط في مرجع التقليد أن لا يكون مشروطيًا»!، مشروطه كيلان: ص87، نقلا عن: ميثاق العسر: بين السيستاني الجد والسيستاني الحفيد، صحيفة المثقف 2016/4/19م.

(3) التفت المفكّر الشيعيّ أحمد الكاتب إلى وثاقة الصلة بين فريق المحافظين في إيران، وخطّ فضل الله نوري وفريق المعارضين للحركة الدستورية. فالمحافظون يسيرون على نفس الخطّ والمنهج. راجع: أحمد الكاتب، الشرعية الدستورية، ط1/ مؤسسة الانتشار العربي 2013م، ص167.

المعركة جارية حتى اليوم بين خطّ الدستورية -الذي مثّله النائيني ثمّ مثّله شريعتمداري وموسى الصَّدروبازركان في عهد الخُمَينِيّ. واليوم يمثله سروش والشبستري وكديفر- وخطّ المستبدة الذي مثله فضل الله نوري، ثمَ مثّله الخُمَينِيّ، واليوم يمثِله خامنئي ومؤسَّسات الدولة الإيرانيَّة برُمَّتها التي لا تزال تحارب الإصلاحيين من ورثة خطّ النائيني.

وكانت الحركة الدستورية وتفاعلاتها الديناميكية في إيران حافزًا لمحمد حسن النائيني في النجف (1860-1936م) ليؤلف كتابه «تنبيه الأُمَّة وتنزيه الملَّة»، ويُعتبر هذا الكتاب هو التنظيرَ للتيَّار الوسطي بين نظرية «الانتظار» ونظرية «ولاية الفَقِيه»، وهو الخطّ الذي سار عليه جُلّ فُقَهاء الشِّيعَة الحركيين في ما بعد، وتَبَنَّته الْمَرجِعِيَّة العربية في نظريتها السياسية وتبناه الحركيُّون عمومًا، بل ظلّ الخُمَينِيّ نفسه معتنقًا أفكار النائيني حتى بداية الستينيات من القرن العشرين.

رابعًا: فلسفة النائيني في السلطة

كان الميرزا محمد حسين النائيني[1] مُنَظِّر الثَّورة الدستورية الأول، وظلت أفكاره مُلهِمة للحركيين والثوريين الشِّيعَة حتى ثورة الخُمَينِي سنة 1979م، وظلّت فلسفته في الدولة والحكم والدستور مرجعًا لمعظم فُقَهاء

(1) الميرزا محمد حسين النائيني (1277-1355هـ) مجتهد وفقيه وأُصوليّ شيعي بارز، من المعدودين في تاريخ العلم الشِّيعِيّ، ومُنظِّر الحركة الدستورية (1906م)، وكتب كتابه: «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» ضمن سياق نفي الاستبداد الديني، وشرعنة الدولة الدستورية. وُلد في مدينة نائن من توابع أصفهان 1860م وكان أبوه مفتي الإسلام ومفتي الدولة، ذهب إلى أصفهان للدراسة الدينية، ثم هاجر إلى النجف الأشرف في العراق، عام 1885م. ثم انتقل إلى مدينة سامراء ليتتلمذ على يد الميرزا محمد حسن الشيرازي، الذي حرم التنباك وأحد أعلام الإصلاحيين، ثم انتقل إلى كربلاء، ثم النجف، وتعرف هناك أفكار جمال الدين الأفغاني، وبدأت بينه وبين جمال الدين مراسلات سياسية، وكانت بين جمال الدين ومحمد حسن الشيرازي أيضًا مراسلات سياسية بخصوص تحريم التنباك. راجع: توفيق السيف: ضدّ الاستبداد، وانظر: مجيد محمدي: اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ترجمة: ص. حسين، ومراجعة صادق العبادي، ط/المعهد العالمي للفكر الإسلامي: والشبكة العربية للأبحاث والنشر 2010م، ص35. (دين شناسى معاصر، تهران، نشر قطرة، 1993).

الشِّيعَة حتى اليوم، فنظرية النائيني السياسية يفوق أتباعها من الفُقَهاء أتباع الخُمَينِي، لا سيما وأنها لم يُكتب لها أن تتبوأ مقعد الحكم والسُّلْطة، ففرضت نفسها على العقل السياسيَ الشِّيعِيَ بالمعقولية والبرهان من داخل المذهب نفسه، في حين أنّ الخُمَيني فرض نظريته بسلطة الدولة. وظلّت الْمَرجِعِيَّة العربية (الحركية) مؤمنة بنظرية النائيني حتى اليوم، ولا يزال له أتباع ومقلِّدون حتى داخل قم نفسها، وكان الخُمَينِي نفسه يعتقد في نظرية النائيني حتى بداية الستينيات، لكنه عندما وصل إلى الحكم بنظريته الجديدة حاول وَأْد نظرية النائيني وارتأى فيها منافسًا لنظامه الجديد، فقمع أتباعها من الفُقَهاء، ومنهم أساتذته ورفاق دربه، واحتفى بفضل الله نوري المعارض الأبرز لحركة المشروطة.

وقد مَهّد النائيني لنظريته السياسية بأربع مقدِّمات:

الأولى: ضرورة الحكومة والسُّلْطة السياسية.

الثانية: مبدأ السيادة الوطنية.

الثالثة: حفظ جوهر الإسلام.

الرابعة: تقسيم الحكم السياسيّ إلى نوعين:

1- الحكم القائم على أساس الملكية.

2- الحكم القائم على أساس الولاية.

ففي الأول «يتصرف الحاكم مع الشَّعْب والوطن كما يتصرف أحد المالكين في أمواله الشخصيَّة، فهو يرى الوطن وما فيه مُلْكًا شخصيًّا له، ويرى أبناء الشَّعْب كالعبيد والإماء، بل كالحيوانات والبهائم، وأنهم مخلوقون ومسخَّرون لتحقيق رغباته وشهواته»، و«اهتمامه بصيانة البلاد لا يتعدى اهتمام سائر المالكين بمزارعهم وممتلكاتهم، وكل ذلك منوط بأهوائه وميوله الشخصيَّة، فإن شاء صانها، وإن شاء وهبها بأدنى تزلُّف وتملُّق لطرف آخَر، وإن شاء باعها، أو رهنها[1]، لتوفير سفراته الترفيهية، وإن شاء سمح للآخرين

(1) يشير إلى ملوك القاجار (1786-1925) وتحديدًا الملك ناصر الدين شاه، الذي باع ثروات ◄

بالتطاول على شرفه وعِرْضه، وأعلن بذلك أنه عديم الشرف والكرامة»[1].

أمَّا في الثاني، الحكم الولائي، فالأساس أنه «لا وجود أصلا لشيء اسمه المِلْكية أو التسلُّط بالقُوَّة، أو أن يكون الحاكمُ فعَّالًا لِمَا يشاء، وحاكمًا بما يريد، بل أساس الحكم الولائي يقوم على إنجاز الوظائف الحكومية وتأمين المصالح العامَّة التي تتوقف على وجود السُّلْطة، وتتحدد سلطة الحاكم بحدود المسؤوليات والوظائف، وتتقيد بعدم تجاوُزها»[2]. ويطلق النائيني على النوع الأول «الاستبدادية والاستعبادية والتسلطية»، وعلى النوع الثاني «المقيَّدة والمحدودة والعادلة والمشروطة».

ويخرج النائيني بنتيجة مفادها أن النوع الثاني من الحكم هو الأمثل لتجنُّب مساوئ النوع الأول، وسلبياته، والحل لذلك في نظره هو: تقييد سلطة الحاكم وذلك بتأسيس نظام للمراقبة والمحاسبة على أساس مبدأ مسؤولية الحاكم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى بمشاركة الشَّعْب ومساواته مع الحاكم، وحُرِيَّته في النقد والمعارضة. ويمكن فهم ازدياد الفجوة بين الخُمَينِيّ ورفاقه وبين أتباع النظرية السياسية للنائيني بناء على هذا الكلام، لأنّ النائيني يضع الدستور والمؤسَّسات الرقابية فوق الحاكم، والحاكم عنده بشر ليس بمعصوم، ويجب تقييده بالدستور والمؤسَّسات، في حين أنّ رؤية الخُمَينِيّ للدولة -كما سيأتي- أنّ المرشد فوق الدولة وفوق المؤسَّسات، وهو الملهم لها، فينصب المسؤولين ويعزلهم، فالفارق كبير بين النظريتين، نظرية تؤسِّس لدولة المؤسَّسات والرقابة والمحاسبة، ونظرية تؤسِّس لدولة الفرد الواحد.

الوطن لتوفير نفقات رحلاته الشخصية الترفيهية لأوروبا. وعندما زار ناصر الدين النجف رفض الميرزا الشيرازي الاجتماع به، في حين أنّ باقي فقهاء النجف رحبوا به، ومن ثمّ بدأت توتر العلاقات بين الشيرازي من جانب وبعض فقهاء النجف من جانب آخر. راجع: توفيق السيف: ضدّ الاستبداد، ص17.

(1) النائيني: تنبيه الأمة وتنزيه الملة ص9.

(2) السابق ص11. وانظر: اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران ص38.

خامسًا: ولاية الفقيه عند النائيني

لا يرى النائيني ولاية الفَقِيه العامَّة والمطلقة، بل إنّ هذا النوع من الولاية يدخل في إطار «الاستبداد الديني» الذي حذّر منه النائيني، ففي نظره أنّ الاستبداد السياسيّ إنما يُعَزَّز في الأُمَّة بفعل تأييد الفكر الديني له، لذلك شنّ هجومًا شديدًا على فُقَهاء الاستبداد المعارضين للحكومة الدستورية والبرلمان. ويرى النائيني أنّ معالجة الاستبداد السياسيّ تبدأ بالقضاء على الاستبداد الديني، وبسبب صعوبة معالجة الاستبداد الديني يرى بالتبعية صعوبة القضاء على الاستبداد السياسي، فيقول: «من هنا يظهر مدى سلامة استنباط بعض العلماء[1] وقولهم: إن الاستبداد ينقسم إلى سياسيّ وديني، وإنهما تَوأمان مترابطان يحفظ أحدهما الآخر، واتضح أن اقتلاع هذه الشجرة الخبيثة والتحرُّر من هذه العبودية النكراء -الذي لا يتحقق إلا بوعي الأُمَّة- هو سهل في القسم الأول/الاستبداد السياسي، على حين هو في غاية الصعوبة في القسم الثاني/الاستبداد الديني، الذي يؤدِّي إلى صعوبة العلاج في القسم الأول كذلك»[2]. مِن ثَمّ فولاية الفَقِيه المُطلَقة عند النائيني تدخل في إطار الاستبداد الديني، لأنه يتجرَّد من كلّ القيود الدستورية والشورية، ويكون له الحَقّ المقدَّس في الفعل والتنفيذ دون محاسبة أو مراقبة، ومِن ثَمَّ فلا يمكن أن نقلِّل احتمالات فساد السُّلْطة. «إذًا فإن السبيل إلى صيانة الحكم الولائي -نسبة إلى الولاية- ومنعه من التحوُّل إلى الملكية المطلقة وردعه عن تجاوز الحدود والتفريط -كسائر الولايات والأمانات- هو المحاسبة والمراقبة ومبدأ المسؤولية الكاملة، فإن أسمى الأساليب لصيانة حقيقة الحكم وأداء الأمانة، والمنع من تحوُّله إلى الاستبداد وإلى الممارسات الشهوانية والاستئثار بالسُّلْطة، هو العصمة التي نعتقد نحن الإمامِيَّة باشتراطها في الحاكم العام»[3].

---

(1) ربما يقصد النائيني هنا ببعض العلماء: الكواكبيّ، وجمال الدين الأفغاني ذلك أنّه قد تأثر كثيرًا بهما وكتابتهما. وقيل إنه لقي الأفغاني وتأثر بفلسفته. راجع: توفيق السيف: ضدّ الاستبداد، ص20.

(2) تنبيه الأمة وتنزيه الملة ص27.

(3) المصدر السابق ص12. وانظر: اتجاهات الفكر الديني المعاصر ص 41.

فالنائيني يرى أنّه طوال غياب الإمام المعصوم فلا بدّ من وجود قواعد حاكمة تُقيِّد الحاكم وتراقبه، منعًا من تغوُّله واستغلال صلاحيَّاته، فالنظرية هنا تنطلق من غياب المعصوم[1]. أمَّا الخُمَينيّ فينطلق من كون الفَقِيه نائبًا عن المعصوم في كلّ صلاحيَّاته أو مُعظَمها، من ثمّ فلا يمكن تقييده بدستور أو مؤسَّسات رقابية.

فنظرية النائيني كانت ردَّ فعل على الاستبداد الدينيّ الذي مارسه الفُقَهاء في عهد الصَّفَويّين والقاجار وتبريرهم للفعل السياسيّ الصَّفَويّ والقاجاري وتغليف حكمهم بالغلاف الديني، ومِن ثَمَّ تسكين الجماهير وإخضاعهم للسُّلْطة القائمة. ولا تزال تلك النظرية تمثل الإطار العامّ الذي ينطلق منه الشِّيعَة العرب والمَرجِعيَّة العربية الحركية، ولا تزال أيضًا تلك النظرية تمثِّل حجر عثرة أمام نظرية الخُمَينِي للتمكُّن والانفراد بالفقه السياسيّ في الفضاء الشِّيعِيّ، لأنّ نظرية النائيني لا تزال هي الأساس التي ينطلق منه الإصلاحيون والفلاسفة الإيرانيّون المعارضون لولاية الفَقِيه. والملحظُ المهمّ هنا الذي لا يمكن تجاهله أن الميرزا محمد حسين النائيني تَأثَّر ببعض أعلام ومفكِّري العالَم السُّنِّي مثل عبد الرحمن الكواكبي، وجمال الدين الأفغاني، ومن هنا حاول إيجاد البديل لنظرية الانتظار وتسليم الزمام للمستبدِّين باسم الدين، فاستقى نظرية الشُّورَى السُّنِّية، وصبغها بالفقه الجعفري، وهذا تطوُّر ملحوظ لا شكَ، في تاريخ الفقه الشِّيعِيّ كلّه[2].

وهكذا فإنّ النائيني أول فقيه من مدرسة النجف يتكلَّم في الفقه السياسيّ والدستوري بهذا التأصيل[3]، ويحارب الاستبداد الديني والسياسي، وفي نفس الوقت لا تأخذه ردَّة الفعل لإقرار ولاية الفَقِيه، بل طالب بحكومة دستورية

(1) راجع: توفيق السيف: ضدّ الاستبداد الفقه السياسي الشِّيعِيّ في عصر الغيبة، ط1، المركز الثقافي العربي 1999م، ص 131 وما بعدها.

(2) راجع: مرتضى مطهري: الثورة والدولة، ط1، دار الإرشاد بيروت 2009م، ص39. والشيماء العقالي: نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها، ص 111.

(3) راجع: عبد الجبار الرفاعي، مفهوم الدولة في مدرسة النجف ص28.

وشورية وقانونية، فمنذ عصر الغيبة لم يقترب فقيهٌ شِيعِيّ واحد من مثل هذه الملفّات الشائكة، فكانوا بين معتزلٍ للسياسة كلها، ومنغمس في إضفاء الشرعية المذهبية على البلاط السلطوي، كما فعل الكركي مع الصَّفَويّين.

لكن الغريب حقًّا -علميًّا ومنهجيًّا- أنَ الخُمَينِيّ وضع النائيني ممَن قالوا بنظرية ولاية الفَقِيه العامَّة، كأنه يستقوي بذكره لدعم نظريته[1]، وهو بذلك يقرأ النائيني قراءة مختلفة عن كلّ فُقَهاء الشِّيعَة بلا استثناء، ويتأوَّل كلماته وعباراته بتعسُّف شديد، كتلك التأويلات التي ألزم بها الأُمَّة الشِّيعِيَّة بنظريته حول ولاية الفَقِيه العامَّة.

سادسًا: نشوء التيّار الأخباريّ وموقفه من ولاية الفقيه

كان المعروف والمستقِرّ لدى علماء الشِّيعَة وفقهائهم هو نظرية الانتظار، والنيابة عن المعصوم في الفتوى والفقه، وأمورًا جزئية محدودة، حتى جاء الكركي ووسَّع الدائرة وعقد تحالفه الشهير بين الفُقَهاء والبلاط الصَّفَويّ في القرن العاشر الهجري، فبرز التيَّار الأخباريّ الذي يعتبر نفسه الخطَ الأصيل للتشيُّع، وحامي حِمَى المذهب، بخاصَّة من الناحية الروائية، والحفاظ على الموروث الروائي للأئمة، فاعترض الأخباريون على الخطّ الذي اختلقه الكركي ورسَّخَه لمن جاء بعده. واستمرّ الصراع «الأخباري-الأصولي» قرونًا في ما بعد فعرّض التَّشَيُّع كله لهزَّات عميقة وانشقاقات رأسية استمرَّت تداعياتها حتى اليوم.

والخلاف بين الفريقين سياسيُّ الجذور، لأن الأخباريين يتمسكون بنظرية «الانتظار»[2] وأنه لا يجوز الزيادة أو الحذف على موروث الأئِمَّة، ولا يجوز

---

(1) الخُمَينِي: الحكومة الإسلامية، منشورات مركز بقية الله الأعظم، بيروت 1418هـ، ص159.

(2) يقول رجل الدين والمفكر الشِّيعِيّ حيدر حب الله: «الأخباريون في نموذجهم التاريخي لم يكونوا على علاقة ودّ مع السُّلْطة، وأركّز هنا على السُّلْطة المنتمية للداخل المذهبي، إنّ العزلة عن مواكبة هموم السُّلْطة سيفضي إلى تقييم خاصّ لتصرفات الحاكم، وسيعزز ذلك عملية النقد على أيّ تبرير ديني لممارسات السُّلْطة، وهذا ما يلغي بشكل ما العناصر الدينامية في العقل الفقهي والقانوني، لأنه سيعتبرها عناصر مخارجة للنص، إن عدم فهم المعارضة لحاجات السُّلْطة وعدم فهم السُّلْطة ◄

الاجتهاد بعدهم، لأنهم أدرى بفهم النصوص، وهم نُوَّاب الله بخلاف الفُقَهاء. وأعطى الأخباريون الإمام مهمَّتين رئيسيتين: التشريع، والتنفيذ وقيادة المسلمين. ويحصر مهمَّة الإمامة في «الأئِمَّة المعصومين المعينين من قبل الله»، ولا يُجِيز لأيِّ شخص غيرهم أن يقوم بشيء من ذلك. وعندما اضطُرَّ بعض العلماء في القرن الخامس الهجري إلى فتح باب الاجتهاد اعتبر الأخباريون «الإماميون القدماء» اللجوء إلى الاجتهاد خروجًا عن الخطّ الإماميّ لأنه يهدم ركنًا رئيسيًّا من أركان نظرية الإمامة التي تشترط العلم الإلهي في أحكام الدين، وتحصر عملية التشريع والإفتاء في الإمام المعصوم العالِم من الله.

وعندما قال المتأخرون بنظرية «النِّيَابة العامَّة السياسية» اعتبر الأخباريون العمل السياسيّ وإقامة الدولة وممارسة مهامها اغتصابًا لصلاحيَّات المعصوم، وهدمًا للركن الثاني الأساسي من أركان نظرية «الإمامة الإلهية» وهو «التنفيذ». من هنا كانت معارضة الأخباريين مرتكزة على قاعدة نظرية «الإمامة» التي تحرِّم التشريع والتنفيذ خارج دائرة الإمام المعصوم. وكان الأخباريون يعتبرون القائلين بالنيابة العامَّة أوولاية الفَقِيه من الأصوليين خارجين عن المذهب الإمامي[1]. من هنا ندرك سرَ الهجوم المستمرّ والانتقاد الشديد الذي وجَّهه مُنظِّر الثَّورة الإسلامية مرتضى مطهري لفرقة الأخباريين[2]. وقد استفاد بعض الملوك من التيَّار الأخباري

لهموم المعارضة قد يؤدي أحيانًا إلى تعطيل حركية فئة المعارضة، ويدفعها لليأس من النموذج القائم، وليس أمام العقل الديني سوى نموذج القرون المفضلة أو التاريخ كي تنادي به وتعيش معه، وهنا تنمو العقلية الأخبارية، من هنا نترقب في الفريق الذي لا ينفتح على قضايا السُلْطة أن يحمل رد فعل سلبي اتجاهها ما سيعزز في هذا الفريق نواة العقل الأخباري». حيدر حب الله: العقل الأخباري.. أساسيات المعرفة ومناخات الظهور، مجلة المنهاج، العدد 47، بيروت خريف 2007م.

(1) أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشِيعِيّ من الشُورَى إلى ولاية الفقيه، ص86، مرجع سابق.

(2) راجع: مرتضى مطهري: الثورة والدولة، ط 1، دار الإرشاد بيروت، ص352-373-387. وراجع: مهدي جهرمي ومحمد باقري: نقد الفكر الديني للشيخ مرتضى مطهري، ط 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص140. وراجع: العصفور: الأصوليون في تراجع مستمر والأخباريون قادمون، جريدة الوقت عدد 669- الجمعة 11 ذو الحجة 1428هـ.

وسَعَوا لتقوية نفوذه واستمراره لعدم تدخُّلهم في شؤون السياسة، أو انتقادهم للحكام. «فقد استثمر الشاه عباس (1629م) واقع إبعاد العلماء عن قرارات الدولة بمساندته التيَّارات التي تصارع أُصولية النجف. فقد مال إلى السلفية الشِّيعِيَّة من أجل تسويق فكرة: أن التَّشَيُّع أمر دينيَ محض. ولا يمكن له أن يجاري تعقيدات السُّلطة الدنيوية. فالأصلح به أن يتوجه إلى ما يهمّ حياة الفرد الشخصيَّة الدينية، وارتباطاتها بما يحقِّق هوية انتماءاتها، وهو التعلُّق بالأئِمَّة وأخبارهم وزياراتهم والتبرك بهم، وما إلى ذلك، وهو منهج أخباري، مع أنّ الأصولية لا تخلو منه. مع اختلاف في التخريجات. وهنا نرى القضية السياسية تتجلى في أوج صورها عندما ردّ أحد علماء الأصولية بكتاب أهدى مقدمته إلى أحد سلاطين الهند، وهو عبد الله قطب شاه (ت:1672م) وهي محاولة من التيَّار الأصولي في إشراك الهند ليقف ضدّ إيران التي ساندت ظاهرًا التيَّار الأخباري في ذلك الوقت»[1].

وهنا نحاول إعطاء نبذة عن الحركة الأخبارية: نشأت الحركة الأخبارية أواخر القرن العاشر وأوائل القرن الحادي عشر الهجري[2]. يقول مطهري: «ظهر بين الشِّيعَة اتجاه كان أشدّ من المذهبين الظاهري والحنبلي سطحية وجمودًا، وهو الاتجاه الأخباري، وهو اتجاهٌ يُعتبر فاجعة أليمة في عالم التَّشَيُّع لم يزل بعض آثارها باقيًا حتى الآن»[3].

ويقول في كتاب آخر: «لم يمرّ على هذه الحركة أكثر من ثلاثة أو أربعة قرون، وأول من أطلق هذا الكلام يسمى ملّا أمين أسترابادي[4]، الذي كان

---

(1) ثيولوجيا التشيُّع السياسي بين حقّ الله والشعب وواقع الممارسة، ص339.

(2) انظر: تاريخ وتطور الفقه والأصول في حوزة النجف الأشرف العلمية، محمد جعفر الحكيم، ص187، ط4، النجف 2010م.

(3) الثورة والدولة، الشهيد مرتضى مطهري، ص387، ط1، دار الإرشاد- بيروت 2009م.

(4) يقول مطهري: «والجدير بالذكر أن هذا الأسترابادي قد زعم أن التأييد الإلهي هو الذي هداه إلى تلك الحقائق (!) التي توصل إليها والتي لم يصل إليها أحد قبله، يقول في مقدمة كتابه: «الفوائد المدنية»: «وأنت إذا أحطت خبرًا بما في كتابنا هذا تجد فيه حقائق خلت منها كتب الأولين والآخرين، من الحكام والفقهاء والمتكلمين، والأصوليين، وهي نموذج مما أعطاني ربي عزّوجلّ». الثورة والدولة، مطهري ص388.

يقيم لسنوات طويلة في مَكَّة والمدينة، ولا يوضح التاريخ بالطبع اتصالات وعَلاقات هذا الشخص في تلك الفترة، ورغم أنه كان شِيعيًّا إلا أنه هاجم وبِشِدَّة كبار علماء الشِّيعَة كالطُّوسي والعلامة الحِلِّيَ، وقد شدّد هجومه على العلّامة الحِلِّيَ الذي كان يقول: إنّ الأخبار الموجودة بأيدينا حاليًّا ليست جميعها معتبَرة، فقسَّم الأخبار من حيث الأسانيد إلى: الأخبار الصحيحة، والأخبار الموثَّقة، والأخبار الحسنة، والأخبار الضعيفة. فالأخبار الصحيحة هي التي يكون جميع رُواتها من الثقات الشِّيعَة، والأخبار الحسنة هي التي يتَّصف ناقلوها بالصدق، إلا أنه لم يثبت أن جميع رواتها كانوا ثقاتٍ وصادقين، والأخبار الضعيفة هي التي ثبت أن رواتها أو أحد رواتها على الأقلّ كان منحرفًا. وقد دوّن التاريخ إلى حدّ ما أحوال الرواة -وبالطبع هناك بعض المجهولين- وتكون النتيجة أن الأحاديث والأخبار الموجودة عندنا ليست جميعها معتبرة، فعلينا أن نبحث عن رواة كل حديث»[1].

فهذا التوجُّه الأخباري حاول استبعاد أصول الفقه بالكُلِّيَّة، بدعوى عدم احتياج الفَقِيه إليه، في مقام الاستنباط، أو لكونه من مبتدعات أهل السُّنَّة، وقد تبلورت هذه الأفكار على يد المحدِّث محمد أمين الأسترابادي المتوفَّى بمكَّة سنة 1033هـ/1624م[2]. وقد شنّ حملة شعواء على الأصول والأصوليين، وزيف مسلك الاجتهاد المبني على القواعد الأصولية، وزعم أن طريقة أهل البيت عليهم السلام تخالف هذا المسلك[3].

فالمدرسة الأصولية عملت في إطار مجموعة من القواعد المنطقية والضوابط العقلية لقبول الأخبار، فليس كل خبرٍ يُروَى يكون مقبولًا، يجب العمل به. لكن الحركة الأخبارية ارتأت أن الخبر ما دام قد رُوي فيجب العمل به[4].

---

(1) نقد الفكر الديني 140.

(2) انظر: تاريخ وتطور الفقه والأصول، محمد جعفر الحكيم، ص187.

(3) انظر: مدخل لعلم الأصول، د.محمد السيد الدسوقي ص143.

(4) هذه الحركة منبوذة، بخاصة من الحوزة العلمية في إيران (تلامذة الشهيد مطهري والطباطبائي) -◄

ومن بواعث التيَّار الأخباري: أن علم الأصول والاشتغال به من وجهة نظر الأخباريين يؤدِّي بالنتيجة إلى الابتعاد عن كثير من أحاديث أهل البيت المنسوبة إليهم. وكانت نظرة جماعة الأخباريين إلى علم الأصول على أنه حصيلة المذهب السُنِّيِّ[1]، لزعمهم سَبْق أولئك تاريخيًّا إلى البحث في أصول الفقه، والتصنيف فيه، ومن ثم يكون علم الأصول من نتاج العقلية

أي من التيَّار الفلسفي، أمَّا مرجعية محمد سعيد الحكيم فقد لمستُ فيهم ميلًا وعاطفة تجاه أعلام الاتجاه الأخباري، والتيَّار التفكيكي عمومًا.

(1) تكلم محمد جعفر الحكيم على هذه المسألة في كتابه: «تاريخ وتطور الفقه والأصول»، ص188، وزعم أنَّ الأئمة المعصومين هم أول من اخترعوا علم أصول الفقه، وأنَّ ما اشتُهر أن الشافعي هو أول من كتب فيه، لا صحة له، وأن أهل السُنَّة عيالٌ على المعصومين في هذا العلم! ولنا أن نسأل: هل يحقّ لأحد أن يجتهد مع القول بوجود الأئمة المعصومين الذين يتلقون علمهم من الله تعالى؟! ولهذا ينتسب الاجتهاد وما يخضع له من أصول إلى وقت الغيبة الصغرى ثم الكبرى وقد وقعت الأولى في القرن الرابع الهجري أي بعد الشافعي بأكثر من قرن. يقول إمام الحرمين رحمه الله: «الذي ذهب إليه ذوو التحقيق أنَّا لا نعد منكري القياس من علماء الأمة، وحملة الشريعة، فإنهم مباهتون أولا على عنادهم في ما ثبت استفاضة وتواترًا ومن لم يزعه التواتُر ولم يحتفل بمخالفته، لم يوثق بقوله ومذهبه، فهؤلاء ملتحقون بالعوام، وكيف يدعون مجتهدين ولا اجتهاد عندهم؟ وإنَّما غاية التصرف التردد على ظواهر الألفاظ». البرهان 819/2، ط2، دار الأنصار بالقاهرة تحقيق عبد العظيم الديب. وقد أقرّ بعض علماء الإماميَّة بأسبقية السنَّة في التصانيف الأصولية.
انظر: رسائل أصولية، جعفر السبحاني، ص213، ط/مؤسّسة الإمام الصادق- قم. ومرتضى مطهري: الثورة والدولة ص 391.
وقال الأستاذ أحمد الكاتب في كتابه: «تطور الفكر السياسي الشِّيعيّ من الشُورَى إلى ولاية الفقيه»: «وكان الاجتهاد محرما في الفكر الإمامي الذي كان يحصر العمليات التشريعية الجديدة في الأئمة المعصومين. ولذلك فقد كانت المدرسة الإمامية القديمة أخبارية تحرم الاجتهاد خارج النصوص، وظلت هكذا إلى فترة طويلة بعد الغيبة. وكان منتهى العمل الاجتهادي يدور داخل النصوص والترجيح في ما بينها ومعرفة العام والخاص والمطلق والمقيد وما شابه. وكانت فتاوى العلماء كعلي بن بابويه الصدوق مجرد نصوص روايات معتبرة لديهم. ولكن بعد القول بغيبة الإمام الثاني عشر ومرور مدة طويلة على انقطاع الاتصال بمصدر العلم الإلهي وحدوث مسائل جديدة تستوجب الإجابة عليها، بدأ موقف الإمامية من الاجتهاد يتطور، ويتغير، واضطروا لفتح باب الاجتهاد، والقول بجواز القياس. وكان أول من قال بذلك في أواسط القرن الرابع هو الحسن بن عقيل العماني المعاصر للكليني. ثم جاء المفيد في بداية القرن الخامس الهجري ليمارس الاجتهاد مع تلميذيه المرتضى والطوسي ويؤسسوا بذلك المدرسة الأصولية التي شقت طريقها في الحياة منذ ذلك الحين». ص77، ط1، مكتبة النافذة بالقاهرة، تقديم: د.محمد عمارة.

المعادية لمذهب أهل البيت، وأنه لم ينشأ علم الأصول عند الشِّيعَة إلا بعد الغيبة، فيكون هذا العلم من المُحدَثات. وبما أن العقل له دور مهمّ في معظم مباحث الأصول، وابتناء أكثر أُسُسه على قواعده، ودعاة النزعة الأخبارية يعتقدون أن العقل لا دخل له في مسائل الشريعة وأن الطريق الوحيد إليها هو الشرع والسماع عن الصادقين، عليهم السلام[1]، فلا يعترفون بالعقل ولا بعلم الأصول[2].

ونلاحظُ أنّ التيَّار الأخباري منبوذٌ تمامًا في حوزة قم بعد سيطرة الخُمَينِيّ عليها، وإجهاض أطروحات الأخباريين بواسطة الجهاز الإعلامي للدولة الإيرانيَّة بعد الثَّورة حيث أفرد مساحات واسعة لنشر تفنيدات مرتضى مطهري للفكر الأخباري، في حين لم يُسمح للأخباريين بالدفاع عن أنفسهم[3]. ولكن حوزة النجف لا تعادي التيَّار الأخباري بنفس درجة معاداته في قم، لأنّ الخلاف في الأصل علميّ بين تيَّارين داخل فرقة واحدة، بل جعله بعض مراجع النجف خلافًا لفظيًا[4]. أمَا الدافع الحقيقي للموقف العدائي الشديد من إيران للأخباريين فهو موقفهم من ولاية الفَقِيه، فهو خلافٌ سياسيّ محض.

سابعًا: الانقسام داخل التيّار الأصوليّ

لكن على الرغم من وحدة التيَّار الأصولي ضدّ التيَّار الأخباري في مسائل الاجتهاد والاستنباط والدرس الحوزويّ، فإن التيَّار الأصولي نفسه لم يكُن متفقًا أو مُجمِعًا على النِّيَابة العامَة أو ولاية الفَقِيه، بل إن داخل التيَّار الأصولي أجنحةً رفضت نظرية ولاية الفَقِيه، بل إنّ السواد الأعظم من الأصوليين

(1) مدخل لعلم الأصول، د.محمد السيد الدسوقي، ص143-144.

(2) راجع: د.أحمد قوشتي: الصراع بين الأخباريين والأصوليين داخل المذهب الشِّيعِيّ، ط2، تكوين 2015م.

(3) محسن آل عصفور: الأصوليون في تراجع مستمر والأخباريون قادمون، جريدة الوقت العدد 669- الجمعة 11 ذو الحجة 1428.

(4) راجع: سماحة المرجع محمد سعيد الحكيم «المرجع الثاني في النجف»: الأصولية والأخبارية بين الأسماء والواقع، نسخة مستلة من موقع سماحة المرجع.

رفضوها، فرفض النظرية من البداية وتفنيدها كان على يد التيَّار الأصولي، لأنّ التيَّار القائل بالنظرية هو تيَّار على هامش التيَّار الأصولي. وقد انقسم الأصوليون في المجمل تجاه نظرية ولاية الفَقِيه إلى فصيلين:

الأول: يقرِّر استحالة تطبيق سليم وكامل للشريعة في ظروف غيبة الإمام، ولكنه يدعو إلى المشاركة السياسية بالقدر الذي يحدّ من نفوذ السُّلْطة وتغوُّلها، بما يخدم مصالح الجماهير، وبما يَحُول دون تصادُم السُّلْطة مع ثوابت الدين والمذهب، بمعنى أن الفُقَهاء هنا لهم دور المراقبة على الحكومة، وأن لا يتولَّوا شؤون الدولة بأنفسهم. ولا يزال هذا التيَّار يمثِّل الأغلبية الحوزويَّة الحركية حتى اليوم[1].

وهذا التيَّار ينقسم إلى فريقين: فريق يرى وجوب إقامة دساتير وحكم دستوري ومؤسَّسات رقابية تشرف على السُّلْطة، ويرى أن الدولة في ظلّ غياب الإمام المعصوم غير شرعية وأنّ الظلم والاستبداد غير شرعيّ، فقصر الدولة على مسلبة واحدة هي الحكم في غياب الإمام أفضل من وجود مسلبتين هما غياب الإمام وتَغوُّل الدولة وممارستها للاستبداد، وهذا هو قول النائيني وفُقَهاء المشروطة. وفريق آخر ينأى بنفسه تمامًا عن السياسة، ويرى أنّه لا يُمكن إقامة دولة في ظلّ غياب المعصوم، وليس من مهامِ الفُقَهاء ولا المَرجِعِيَّة أن تؤسِّس لحكمٍ دستوريّ أو غيره ما دام الإمام غائبًا، وهذا هو رأي مراجع النجف التقليديين حتى اليوم، فالمرجع الديني محمد سعيد الحكيم لا يرى المشاركة السياسية أو إقامة دولة إسلامية في ظلّ غياب المعصوم[2].

الثاني: يذهب إلى مبدأ ولاية الفَقِيه، بمعنى أن يتولى الفُقَهاء شؤون الدولة بأنفسهم، وهذا الاتجاه هو وريث القائلين بالنيابة العامَّة من فُقَهاء البلاط الصَّفَويّ، وظلّ هذا الاتجاه خافتًا وكامنًا في زوايا الفقه الشِّيعِيّ حتى

---

(1) راجع: هويدي: إيران من الداخل، ص87.

(2) مقابلة مع المرجع الديني محمد سعيد الحكيم، فبراير 2014م. ولكن هذا الفريق له بعض المشاركة السياسية الهامشية كإسداء النصح إلى الحكام والجهر بمعارضة أيّ قوانين تصدر مخالفة للشريعة ونحو ذلك. أي انحصر دورهم في الجانب التوجيهي والدعوي.

جاء الكركي في عصر الصَّفَويّين فحرَّكه. ثمّ خَفَتَ من بعده مرة أخرى حتى جاء الخُمَينِيّ فنظّر إليه وأحياه ورمَّمه. وتَعلَّم من أخطاء من سبقوه. فحوَّله إلى دستور ومؤسَّسات. لا مجرَّد تنظير أو عرض لأقوال فِقهِيَّة داخل المذهب في كتب منثورة في الحوزة.

ثامنًا: موقع المرجعية العربية قبل قدوم الخميني

ظلّت الحوزة النجفية أمَ الْمَرجِعِيَّة الشِّيعِيَّة ضدّ السياسة وضدّ المشاركة السياسية. فالمشاركة السياسية كانت محرَّمة شرعًا من أغلبية فُقَهاء مدرسة النجف[1]. ويستدلون بقول الإمام عليّ بن أبي طالب: «لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلا بإمام»[2]. فكانت المدرسة المركزية والتقليدية الأمَ للشِّيعَة في العالَم (حوزة النجف) تعتقد بأنَ رجل الدين يجب أن لا يخوض غمار السياسة. وليست الحوزة حزبًا سياسيًّا، أو حتى غطاءً لعمل له صلة بالسياسة، بحكم أنّ الأئِمَّة الشِّيعَة لم يمارسوا الحكم مباشرة باستثناء الإمام عليّ في مدة محدودة. فلم تكُن الدولة من صلب انشغالاتهم. وكان سلوك معظم الأئِمَّة يتراوح بين المعارضة الخفية للسُلْطة، أو الانكفاء عنها[3].

فكانت السُلْطة السياسية في عرف فُقَهاء الشِّيعَة لا تُعطَى الشرعية ما دامت ليست تحت راية المعصوم. فأيّ راية سياسية في غياب المعصوم هي راية ضلال[4]. وكان سلوكهم السياسيّ ينبع من هذا المنطلق، فحتى

---

(1) راجع: أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشِّيعِيّ، ص91. وبدر الإبراهيم ومحمد الصادق: الحراك الشِّيعِيّ ص18.

(2) مستدرك الوسائل 29: 18 ح21925، والبحار 101: 79.

(3) السابق ص18-19.

(4) الحراك الشِّيعِيّ في السعودية ص19. يقول محمد الصادق: «بهذا المعنى ليس من المفاجئ أن تقبع السياسة في درك الهُويَّة الشِّيعِيَّة وأن تكون السياسات التي تفرزها هذه الهُويَّة سياسات مناهضة للسلطات القائمة ونازعة للشرعية عنها. لكنها انعزالية الطابع والمزاج في الوقت ذاته. فالغيبة -لحظة تواري آخر أئمة الشِّيعَة المهدي عن الأنظار. وقد لُقِّب بعدها بالإمام الغائب- في الرؤية الشِّيعِيَّة التقليدية هي تعبير احتجاجي على الدولة القائمة، يستبطن حجب مشروعيتها. ◄

الحركيون منهم لم يقولوا بولاية الفَقِيه، بل طالبوا بحكومة مدنية دستورية.

وهذا هو الخطّ العامّ والأصيل للتشيُّع الذي حرَفه الصَّفَويُّون ثم الخُمَينِي عن مساره. فالشريف المرتضَى قرَّر في وقت متقدِّم جدًّا أنَ إعراض الفُقَهاء عن الشأن السياسيّ وعدم سعيهم لتغيير رأس النِّظام يعود إلى مبرِّرات شرعية قوامها انعدام الدليل على تكليف العلماء خصوصًا وبقية المكلفين عمومًا بإقامة الدولة الشرعية[1]، فقال: «ليس علينا إقامة الأمراء إذا كان الإمام (المعصوم) مغلوبًا. كما لا يجب علينا إقامة الإمام في الأصل، ليس إقامة الإمام واختياره من فروضنا فيلزمنا إقامته، ولا نحن مخاطبون بإقامة الحدود فيلزمنا الذمّ بتضييعها»[2].

وفي التاريخ الشِيَعِيّ كله لم تمتلك الْمَرجِعِيَّة الشِّيعِيَّة في النجف -العاصمة الروحية للمَرجِعِيَّة الشِّيعِيَّة- مشروعًا سياسيًّا، أو رؤية للدولة. وسار فُقَهاء الْمَرجِعِيَّة العربية -في مجملهم- في الخليج وجبل عامل على نفس الدرب. فظلَّت مهمَّة إقامة الدولة وإدارة شؤونها في الذهن الشِّيعِيّ حكرًا على أئمة أهل البيت. وظلّ المذهب مُعتَقَدًا وجدانيًّا ثقافيًّا دينيًّا، وظلَّت الهُوِيَّة الشِّيعِيَّة خالية من أيّ ذرات آيديولوجية مسيَّسة. وظلّ الفَقِيه مترفِّعًا عن المشاركة في الحياة السياسية، منشغلًا في فقهه وعقائده، يتفحصها ويُعِدُّ العُدَّة لترسيخها في عقول المقلِّدين، ملتزمًا بالمسار التقليدي المتوارَث منذ عصر الغيبة الكبرى[3]. هذا هو الخطّ الأصيل للتشيُّع الإماميّ عمومًا قبل تسييس المذهب وتثويره، فيقول الشريف المرتضَى أحد كبار علماء الشِّيعَة في القرن الخامس: «ليس علينا إقامة الأمراء إذا كان الإمام مغلوبًا. كما لا يجب علينا إقامة الإمام في الأصل. ليس إقامة الإمام من فروضنا فيلزمنا

وهذه المشروعية غير قابلة للتحقق إلّا في زمن ظهور الإمام المهدي». السابق ص20.

(1) توفيق السيف: ضدّ الاستبداد ص27.

(2) عليّ بن الحسين -الشريف المرتضَى-: الشافي في الإمامة. 112/1. تحقيق السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، طهران 1410.

(3) الحراك الشِّيعِيّ ص20.

إقامته. ولا نحن مخاطبون بإقامة الحدود»[1]. وقد أفردنا في الفصل الأول الطرح السياسيّ لمؤسِّسي حوزة النجف.

وفي مسألة المشروطة والمستبدة، لم يكُن موقف الْمَرجِعِيَّة في النجف مع ولاية الفَقِيه. بل لم تكُن ولاية الفَقِيه مطروحة أصلًا على مائدة الدرس الفقهيّ والحوزويّ. فلم يسأل أحد عن ذلك، ولم يتحدث فقيه في المسألة. ما كان موردًا للسؤال هو الاستبداد ومشروعية تحديد السُّلْطة وتقييدها بدستور يحدَ منها ويعطي الشَّعْب حقًّا في الرقابة عليها[2].

وينفي محمد حسين الغروي الأصفهاني وهو من أبرز الفُقَهاء والأصوليين وأساتذة الفلسفة في الحوزة النجفية في النصف الأول من القرن العشرين، أن تمنح درجة الاجتهاد والتفقُّه في الشريعة تأهيلًا خاصًّا يفوِّض صاحبها القيادة والرئاسة لتنظيم البلاد وإدارتها. ذلك أن الفَقِيه بما هو فقيه أهل للنظر في مرحلة الاستنباط، دون الأمور المتعلقة بتنظيم البلاد وحفظ الثغور وتدبير شؤون الدفاع والجهاد، وأمثال ذلك. فلا معنى لإيكال هذه الأمور للفَقِيه بما هو فقيه. وإنما فوَّض أمرها إلى الإمام عليه السلام لأنه عندنا أعلم الناس بجميع السياسات والأحكام فلا يقاس بغيره ممن ليس كذلك[3].

وهكذا فإنّ النجف كانت ضدّ ولاية الفَقِيه، وموقفها من المشروطة بالتأييد أو معارضة البعض، أو توقف آخرين واعتزالهم[4]، يُستدلّ به على أنّ ولاية الفَقِيه لم تكُن داخلة في صلب الدرس الحوزويّ، ولا في الأساس العلمي

---

(1) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة، ط/طهران 1410هـ، ص112.

(2) عبد الجبار الرفاعي: مفهوم الدولة في مدرسة النجف، ص37.

(3) نفس السابق.

(4) هناك من الفقهاء من رفض تداول تلك المسائل المتعلقة بالفقه السياسي واعتبروها خارج البحث الحوزوي والتفكير الفقهي في عصر الغيبة، ولا يتعاطون بحثها أو إبداء وجهات نظر مستقلة حيالها نفيا أو إثباتًا وهم جماعة من أبرز الفقهاء والمراجع في التاريخ القريب لمدرسة النجف. انظر: عبد الجبار الرفاعي: مفهوم الدولة ص50.

والفقهيّ للحوزة[1]. والخلاصة أنّ النجف في كلّ مراحلها ومنذ تأسيسها لم تتعاطَ مع ولاية الفَقِيه بقراءتها الصَّفَويَّة أو الخُمَينِيَّة.

تاسعًا: ظهور الخميني

يدرك الشِّيعَةُ أنَ ما بعد الخُمَينِيَ ليس كما قبله[2]، فظهور الخُمَينِيَ كان نقطة تَحوُّل في الفقه الشِّيعِيَ، وفي أولويات واهتمامَات الْمَرجِعِيَّة الشِّيعِيَّة، فالخُمَينِي هو أول فقيه شِيعِيّ يحمل مشروعًا للدولة ويسعى لإقامتها على الأرض من خلال نظرية «ولاية الفَقِيه»، وهو أول من سَيّس المذهب الشِّيعِيَ في العصر الحديث، فأقحم الفُقَهاء في الحياة السياسية، وأقام دولة يقف الْمُعَمم على رأسها بكلّ ما تحمل هذه الصورة من سطوة على الوجدان الشِّيعِيَ[3].

وجعل الخُمَينِيّ الفَقِيه فوق الدولة وفوق المجتمع، وأعطاه حقّ الوصاية على المجتمع وخيارات المجتمع السياسية لا الفِقهِيَّة فقط، فنسف الخُمَينِي نظرية «الانتظار» بتثويره للمذهب وتسييسه للفضاء الشِّيعِيَ. وكذلك نبذ نظرية ولاية الأُمَّة على نفسها التي بذربذورها النائيني، ورأى الخُمَينِيَ أن الفَقِيه يجب أن يتصدر المشهد السياسي، وأن يقود بنفسه، فيتعدَّى دوره من حافظٍ لحقوق الأُمَّة ومدافع عن مطالبها إلى وصيّ على الأُمَّة ومُنفّذ لسياسات يراها متماشية مع منهج الإمام المعصوم. سواء وافقت الأُمَّة أو خالفت، فهي قاصرة عن بلوغ أهدافها، والحلّ يكمنُ في فقيه يتولى أمورها، وهو ما سنعرضه بالتفصيل في الفصل التالي.

---

(1) يقول د.عبد الجبار الرفاعي: «إنّ هذا الإنتاج الفكري مكث يناقش مشروعية الدستور نفيا وإثباتًا من دون أن يؤطر الدولة تأطيرًا فقهيًا، إنه تفكير بالدولة من خارج الفقه، وليس تفكيرًا بالدولة من داخل الفقه، بمعنى أن الاطلاع على الآراء والمحاججات والمفاهيم المبثوثة في تلك الكتابات تحيل إلى أن الدولة مفهوم بشري عقلاني عرفي أو وضعي، شريطة أن لا يتنافى مع الشريعة في ما هو منصوص عليه، بمعنى أن المرتكز في الذهنية الفقهية هو التمييز بين القضايا الدينية الشرعية، والقضايا السياسية، التي هي من الأمور العرفية العقلانية، خارج مجال الفقه وإطاره». مفهوم الدولة في مدرسة النجف ص38.

(2) الحراك الشِّيعِيَ ص20.

(3) فؤاد إبراهيم: الفقيه والدولة.. الفكر السياسي الشِّيعِيَ، ص 21.

الفصل الخامس

النظرية السياسية عند الخميني
«ولاية الفقيه المطلقة»

الخُمَينِيّ (1900-1998م) رجل دين شِيعِيّ. رحل جده إلى إيران من الهند، فامتزج ميراثه الهندي واختلاط أسرته مع البوذيين والسيخ وغيرهم، مع بيئته الفارسيَّة التي نشأ فيها، التي هي حضارة ذات طابع خاصّ أيضًا، حيث يتداخل الديني مع الثقافي مع القومي والتاريخي، وتنصهر العادات والتقاليد والفلكلورات الشَّعْبية مع الدين والمذهب والشعائر والطقوس، وبعض الخرافات[1]. فنشأ الخُمَينِيّ في تلك البيئة الهندية الفارسيَّة، ثم النجفية، فتَأثَّر بعدة ثقافات، وتَطوَّر فكره ومرّ بمراحل متعددة[2]، فنظريته السياسية لم تتبلور مرة واحدة، بل أخذت في التمحوُر والنضوج حتى وصلت إلى نهايتها قبل وفاته.

أولًا: ما المراد بولاية الفقيه؟

المقصود بنظرية ولاية الفَقِيه: أن يكون الفَقِيه وليًّا على الناس في كلّ شؤونهم وأحوالهم الدينية والدنيوية، وهي الولاية المطلقة/العامَّة. «فالأئِمَّة الفُقَهاء العُدُول مكلَّفون بالاستفادة من النِّظام والتشكيلات الحكومية، من أجل تنفيذ الأحكام الإلهية، وإقامة النِّظام الإسلامي العادل والقيام بخدمة الناس»[3].

أمَّا الولاية غير المطلقة/الخاصَّة فتعني ولاية الفَقِيه في أمور العبادات والخُمس والزكاة دون السياسة والأمور العامَّة. والفَقِيهُ نائبٌ عن الإمام المعصوم، والإمام المعصوم نائب عن الله، ومِن ثَمَّ فالرادّ على الفَقِيه كالرادّ على المعصوم، والرادّ على المعصوم كالرادّ على الله. وتَوَسَّع المزايدون فجلعوا الرادّ على نائب الفَقِيه ونائب نائب الفَقِيه كالراد على الفَقِيه، وهكذا! والولايةُ لا تكون إلّا على السفهاء والأطفال، ونحو ذلك مِمَّا هو معروف في الفقه الإسلامي، أمَّا الخُمَينِيّ فوسَّع الولاية لتشمل الشَّعْب كلّه، والمسلمين جميعًا، كما سيأتي.

(1) راجع: أروند إبراهيميان: تاريخ إيران الحديثة ص217.

(2) راجع: هوشنك نهاوندي: الخُمَينِي في فرنسا، ص12 وما بعدها.

(3) الخُمَينِي: الحكومة الإسلامية ص149، نسخة حسن حنفي، ط1، 1979م. وراجع: دروس في ولاية الفقيه، مركز نون للتأليف والترجمة، ط/2010، ص13.

لذلك عبّر عنها الخُمَينِي بـ«الولاية الاعتبارية»، أيْ إن الشرع كما يعتبر الشخص الكبير قيِّمًا على الصغار، فكذلك القيّم على شعبٍ بأسره لا تختلف مهمته عن القيِّم على الصغار إلا من ناحية الكمية. ويؤكّد أن الولاية الاعتبارية تدور حول الوظيفة العملية في حكومة الناس، وإدارة الدولة، وتنفيذ أحكام الشرع، وهذه مهمَّة شاقة، ينوء بها مَن هو أهلٌ لها، من غير أن ترفعه فوق مستوى البشر[1].

ويعتبر الخُمَينِيّ الشَّعْب كلّه كالأطفال الصغار يحتاجُ إلى قَيِّمٍ ووَلِيّ، يتولّى أموره ويقرِّر مصيره! ثمّ يقول بأنّ هذه الولاية لا ترفع الوليّ الفَقِيه إلى منزلة الأنبياء، وهذا تنظيرٌ محض، لأنّ الواقع العمليّ سوف يجعل هذا الفَقِيه في مرتبة الأنبياء والمعصومين، إذ يتعامل مع الناس كالأطفال الصغار، ويُنصِّب نفسه، وليس من حقّ الناس تنصيبه أو خلعه، وهلُمَّ جرًّا.

وتنقسم الولاية إلى «تكوينية، وتشريعية، ومُطلَقة». **فالولاية التكوينية**: هي التصرُّف بالموجودات والشؤون التكوينية، وهي مختصَّة بالله تعالى، لأنه المهيمن بإرادته وقدرته على جميع المخلوقات، وبيده أصل الخلق والتغيرات الحاصلة فيه، وبقاء المخلوقات. فله إذًا الولاية التكوينية على كل شيء، وقد أفاض بمرتبة من مراتب هذه الولاية على بعض عباده، كالأنبياء والأولياء.

وتعني **الولاية التشريعية** امتلاك شخص حَقَّ التشريع والأمر والنهي، فإذا ما قلنا إن لله الربوبية التشريعية فذلك يعني أنّ بيده الأمر بالفعل والنهي عنه، ومثل ذلك. وللنبيّ والإمام حقّ الأمر والنهي بإذن الله سبحانه، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الوليّ الفَقِيه، فإذا ما قلنا بالولاية للفَقِيه فمرادنا من ذلك الولاية التشريعية، أي قدرته على إصدار الأمر والنهي للناس.

يقول الخُمَينِي: «وإذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عادل فإنه يلي

(1) امام خمينى: حكومت اسلامى، ص55. ويقول الخُمَينِي: «إن السُّلْطة الدينية الأعلى عليها مراقبة عمل الرئيس ومسؤولي الدولة الآخرين للتأكد من أنهم لا يقترفون أخطاء وأنهم لا يسيرون ضدّ القانون والقرآن». تاريخ إيران ص225.

من أمور المجتمع ما كان يليه النبي صلى الله عليه وسلم منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا. ويملك هذا الحاكم من أمر الإدارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول صلى الله عليه وسلم والإمام من فضائل ومناقب خاصَّة»[1]. ويُطلَق على مثل هذه الولاية في مجال صلاحيَّات الوليّ الفَقِيه «الولاية المطلقة»[2].

ثانيًا: الفقهاء وممارسة السلطة في فكر الخميني

طرح الخُمَينِيّ في أربعينيات القرن العشرين إدخال العلماء في مؤسَّسات الدولة تحت مظلة الشاه وحكمه. ولم تتطور نظرية ولاية الفَقِيه إلا بعد خروجه من إيران. ولم تظهر بشكل واضح إلا في نهاية الستينيات في حلقاته ومحاضراته بمدينة النجف العراقية. وكان محمد مهدي الأصفي[3] يترجمها إلى العربية، ثم تمّ جمعها لاحقًا في كتاب «الحكومة الإسلامية»[4]. ويذهب بدر الإبراهيم ومحمد الصادق إلى أنّ أول من اهتدى إلى نظرية ولاية الفَقِيه هو محمد الشيرازي. مؤسّس التيَّار الشيرازي ورفيق درب الخُمَينِي وقتئذ. وقد تَأثَّر به الخُمَينِي[5]. وفي مرحلة كتابة النظرية وبلورتها حدث تطور حتى في تأطير النظرية. يمكن حصره في هذه المراحل:

المرحلة الأولى: استمرت طوال فترة الأربعينيات وبداية الخمسينيات، وفِكْرُ الخُمَينِي في هذه الفترة مُدَوَّن في كتابه «كشف الأسرار» الذي صنَّفه في الأربعينيات. وفي تلك الفترة تأثر الخُمَينِي بالنائيني في ما يتعلق بالرقابة الفِقهيَّة

---

(1) الحكومة الإسلامية 49.

(2) مصباح يزدي، هل للفقيه ولاية مطلقة بسعة ولاية الأنبياء والأئمة؟، الموقع الرسمي لمصباح يزدي. ويقول الخُمَينِي: «وإنّ من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقامًا لا يبلغه ملكٌ مقرب ولا نبيّ مرسل». الحكومة الإسلامية ص52. http://cutt.us/N7eYl

(3) محمد مهدي الأصفي هو أحد قيادات حزب الدعوة وقتئذ.

(4) بدر الإبراهيم، الحراك الشّيعِيّ في السعودية: تسييس المذهب ومذهبة السياسة، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت 2013م، ص84.

(5) السابق، نفس الموضع.

على السُلْطة[1] وإدخال العلماء في مؤسَّسات الدولة[2]. وبعض الأدلَّة يُفِيد بأنّ تلك الفترة استمرَّت حتى بداية الستينيات، فحسب كلام منتظري في مذكِّراته «فإنه طرح على الإمام الخُمَيْنِيّ في بداية الستينيات فكرة الخطّ الثالث بين نظرية الشِّيعَة في النصّ ونظرية السُنَّة في الشُورَى، وذلك بالجمع بين النظريتين والالتزام بالنَّصّ في زمان وجود الأئِمَّة المعصومين المنصوص عليهم من الله والعمل بالشُورَى في حالة عدم وجودهم. ولكن الإمام الخُمَيْنِيّ أصرّعلى ضرورة الانتظاروحرمة إقامة الدولة في عصر الغيبة أو إقامتها على أساس الشُورَى، وأكّد على أن المذهب الشِّيعِيّ يرى ضرورة كون الإمام معصومًا ومنصوبًا من الله. فالمسؤولية تقع على عاتق الناس في زمان الغيبة، ويجب علينا إعداد الظروف المناسبة لظهور الإمام الغائب. فقال له منتظري: هل معنى ذلك أن يعيش الناس في عصر الغيبة في هرج ومرج؟ قال الخُمَيْنِي: لقد أتَمَّ الله النعمة، وهذه مسؤولية الناس الذين يجب عليهم توفير الشروط المناسبة لظهور الإمام صاحب الزمان، إذ إن الإمام -حسب رأي الشِّيعَة- يجب أن يكون معصومًا ومنصوبًا فقط»[3]. وهذا الكلام الذي نقله منتظريّ يفيد بأن الخُمَيْنِيّ لم يكُن يؤمن بأيّ مشاركة سياسية، بيد أن الوقائع الأخرى الواردة كأحداث المدرسة الفيضية تُفِيد بأن الخُمَيْنِيّ كان قريبًا جدًّا من مدرسة النائيني، ويدلّ على ذلك قوله في كشف الأسرار: «نحن لا نقول بوجوب أن تكون السُلْطة والحكم بيد الفَقِيه، بل أن تُدار الحكومة بشريعة الله تعالى، التي فيها صلاح البلاد والعباد، ولا يتمّ هذا إلا بإشراف رجال الدين، كما حصل ذلك في حكومة المشروطة، عندما صدّقت على هذا الأمر»[4].

---

(1) راجع: صادق حقيقت، توزيع السُلْطة في الفكر السياسي الشِّيعِيّ، ترجمة: حسين صافي، ص282.

(2) انظر: محسن كديور، حكومت ولائى «انديشهء سياسى در اسلام»، مؤسسه درراه حق، نشر نى، تهران، ص 141. وراجع: نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها في جمهورية إيران الإسلامية، الشيماء العقالي، ص119.

(3) حسين عليّ منتظري، حوار، مجلة آوا 1999/10/5، وراجع: حوارات أحمد الكاتب مع المراجع والعلماء والمفكرين ص280. وانظر: صادق حقيقت، توزيع السُلْطة ص286.

(4) الخُمَيْنِي: كشف الأسرار، ص222.

المرحلة الثانية: هي مرحلة الفقه الاستدلالي للخُمَينِي، وظهرت في مصنَّفاته، مثل «تحرير الوسيلة»، وكتاب «البيع»، وكانت تدور حول ولاية الفَقِيه دون تحديد معالمها وأطرها، وبلورتها بشكل تامّ.

المرحلة الثالثة: هي المرحلة الحاسمة في النظرية، ففيها تَحدَّدَت معالمها، وتبلورت أُسُسُها النظرية، كما بدا في كتابه «الحكومة الإسلامية». وهنا يرى الخُمَينِي أنّه لا فارق بين الفَقِيه والإمام المعصوم، فقال: «للفَقِيه العادل جميع ما للرَّسُول والأئِمَّة مِمَّا يرجع إلى الحكومة والسياسة، ولا يُعقَل الفرق، لأن الوالي هو مُجرِي أحكام الشريعة، والمقيم للحدود الإلهية، والآخذ للخراج وسائر الماليات، والتصرُّف فيها، بما هو صلاح المسلمين»[1]. ويقول: «إن الله جعل الرسول صلى الله عليه وسلم وليًّا للمؤمنين جميعًا، ومن بعده كان الإمامُ وليًّا، ونفس هذه الولاية والحاكمية موجودة لدى الفَقِيه»[2]. «الفُقَهاء العُدُول وحدهم المؤهَّلون لتنفيذ أحكام الإسلام وإقرار نُظُمه وإقامة حدود الله وحراسة ثغور المسلمين، وقد فوَّض إليهم الأنبياء جميع ما فُوِّض إليهم وائتمنوهم على ما اؤتُمِنُوا عليه»[3].

وحشد الخُمَينِيّ أقواله للبرهنة على ولاية الفَقِيه في أكثر من موضع، فيقول: «فيكون لهم في الجهات المربوطة بالحكومة كل ما كان لرسول الله والأئِمَّة من بعده، ولا يلزم من ذلك أن تكون رتبتهم كرتبة الأنبياء، فإنّ الفضائل المعنوية أمر لا يشاركهم فيه غيرهم»[4]. ويقول في موضع آخَر: «وعلى ذلك يكون الفَقِيه في عصر الغيبة وليًّا للأمر ولجميع ما كان الإمام عليه السلام وليًّا له»[5].

المرحلة الرابعة: هي مرحلة التطبيق للنظرية، وهي المرحلة الأخيرة في

(1) الخُمَينِي: كتاب البيع ص467.

(2) الحكومة الإسلامية ص 51.

(3) الحكومة الإسلامية ص70.

(4) الخُمَينِي: «ما يعتبر في الولي الفقيه»، كتاب البيع 466/2.

(5) السابق 496/2.

حياة الخُمَينِي. وقد شهِدَت هذه المرحلة أيضًا تعديلات على النظرية حسب الحاجة والمصلحة العامَّة. وكان من المفترض أن تشهد النظرية تطوُّرات أخرى عندما وعد الخُمَينِي بتعديلات جوهرية على الدستور. إلّا أنه مات قبل إنفاذ وعده[1]. وهذا التطوُّر التاريخاني والزماني والمكاني للنظرية عند الخُمَينِي نفسه. علاوة على تصورات متباينة عند معاصرين آخرين له، دليل كافٍ على ظنِّيَّتها وعدم قطعيَّتها. ومِن ثَمَّ فوجودها في باب العقائد تَكَلُّف تأباه المعايير المنهجية والعلمية داخل الفقه الشِّيعِيّ نفسه. ونظرية الخُمَينِيّ تحملُ تجهيلًا لعلماء الشِّيعَة من قبله.

هذا الطرح فيه اتهامَ ضمنيّ لكلّ فُقَهاء الشِّيعَة مِمَّن لم يؤمنوا بولاية الفَقِيه أو لم يسعوا لتطبيقها، بأنهم مقصِّرون في حقّ الأئِمَّة والمذهب. وهنا تجاهل أيضًا من الخُمَينِيّ للتاريخ الفقهيّ للشِّيعَة وممارسة الفُقَهاء لفهم المذهب. وتقريره بصورة قطعية أنّ ولاية الفَقِيه من أصول وثوابت المذهب، مع أنّ الفَقِيه الشِّيعِيّ لم يمارسها في تاريخه كلّه، حتى في عصر الأئِمَّة المعصومين. وربما أحسّ الخُمَينِيّ بشذوذه الفقهيّ عن الإطار المذهبي الجامع فسعى إلى التخلُّص من كلّ الفُقَهاء المعارضين لنظريته، مع أنهم الأصل العامّ الذي سار عليه المذهب، وسعى كذلك لترسيخ نظريته عبر الدستور والقوانين والمؤسَّسات. ونِيطَ بتلك المؤسَّسات تزييف التاريخ الفقهيّ للشِّيعَة فصارت نظرية ولاية الفَقِيه في النِّظام التعليمي والتثقيفي والإعلامي هي الأصل والخطّ العامّ في التاريخ الفقهيّ الشِّيعِيّ، وصار المعارضون لها هم القلَّة التي لم تَعِ المذهب، ولم تفهم الأطروحة الفِقهِيَّة، أو القلة العميلة للخارج.

ثالثًا: الخميني والسلطة.. مرحلة الإقصاء والتمكين

لَمَّا نجحت الثَّورة الإيرانيَّة لم يبدأ الخُمَينِيّ مباشرةً بتطبيق نظريته، بل أحرقَ الليبراليين واليساريين في الحكمِ أولًا ورفض ترشيح رجال الدين

(1) انظر: د.آمال السبكي، إيران بين ثورتين، ص 241، سابق.

لمنصب رئيس الجمهورية في بادئ الأمر[1]، لأنَ الحكومات بعد الثورات تُخفِق سياسيًّا واقتصاديًّا، لأن طموحات الشعوب تكون في أَوْجِها، ومطالبهم في ذروتها، فلا تستطيع الحكومات تلبية مطالبهم، وسَرْعان ما تهدأ نيران الثَّورة، وتخفت مطالب الجماهير، وقتئذٍ تَصَدَّر الخُمَينِيّ برجال الدين، وعدّل الدستور، ووسّع صلاحيَّاته وصلاحيَّات رجال الدين.

وانقسمت التيَّارات الدينية بعد الثَّورة إلى فريقين:

الفريق الأول: تَأثَّر هذا الفريق بالنائيني وفُقَهاء المشروطة وطالبوا بدستورٍ أشبه بالدستور الفرنسي، فقد تَصوَّروا جمهورية إسلامية من حيث الاسم وديمقراطية من حيث المضمون. وكان على رأس هذا الفريق مهدي بازركان[2]، رئيس الوزراء الرسميّ وقتئذ، وجُلّ فُقَهاء قم مثل شريعتمداري

---

(1) راجع: فاطمة الصمادي: التيَّارات السياسية في إيران، ص45. وهنا يبدو سؤال مهم: هل رفض الخُمَينِيّ ترشيح رجال الدين لمنصب رئاسة الجمهورية في بداية الأمر لكونه لا يؤمن بتغلغل رجال الدين في السياسة ومفاصل الدولة، ويريد أن يتولاها التكنوقراط، أم إنه يدرك أنّ المراحل المفصلية في تاريخ الدول كالثورات والانقلابات والاحتلال، تشهد حالة سيولة وعدم استقرار سياسي، فزجّ بالتيَّار الليبرالي لإحراقه جماهيريًّا أولًا، ثمّ تأتي مرحلة رجال الدين؟ الراجح هو الرأي الثاني، لأنّ الخُمَينِيّ رجلٌ مرحليّ، وحتى كتاباته في نظرية ولاية الفقيه كانت متدرجة ومرحلية، وتقريبًا قام طبّق جميع المراحل بعد الثورة. كذلك الناظر إلى سياسة إيران في العراق اليوم على سبيل المثال يلمح المرحلية، فتمّ الزج بدايةً بعلاوي، وتأخير رجالها وأحزابها، إلى مرحلة لاحقة. أما القائلون بأنّه زجّ برجال الدين لَمَّا فشل الآخرون، فيُرَدّ عليهم بأنّ نظرية ولاية الفقيه المؤسّسة في الدستور الإيراني في مفاهيمها وتأسيسها وتطبيقها لا يقوم بها إلا رجال الدين، علاوة على أنّ رجال الدين لم ينسحبوا من الساحة السياسية بعد تطبيق النظرية واستقرار الأوضاع.

(2) مهدي بازرجان (1908-1995م)، رجل إصلاح وفكر وسياسة، بدأ مهندسًا صناعيًّا، واستمر كاتبًا ومصلحًا دينيًّا، وشارك في الحياة السياسية منذ شبابه حتى وفاته، وكان أول رئيس وزراء للجمهورية الإسلامية بعد الثورة لمدة تسعة أشهر، ثم استقال بسبب سياسته الاعتدالية والإصلاحية في مواجهة راديكالية الخُمَيني. كان والده من رُوَّاد الحركة الدستورية سنة 1906م، ويبدو أنه تَشرَّب تعاليمها وأفكارها من بيئته وأسرته، فنشأ مقرّبًا من أفكار النائيني، وتتلمذ على يد أبو الحسن فروغي. وابتُعث إلى فرنسا ليدرس الهندسة الكهربائية ثم عاد إلى إيران معتدلًا إصلاحيًّا متشبِّعًا بفكرة النهضة والحضارة ومواكبة الغرب، والفجوة الهائلة بين الشرق والغرب. راجع: مجيد محمدي: اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران «الفكر الديني عند مهدي باركان»، ص175. وحميد بارسا نيا: الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة، تعريب خليل العصامي، ص406.

وغيره[1]، وكان الغرض هو فصل السُلُطات، وتأسيس دولة القانون والمؤسَّسات.

الفريق الثاني: بزعامة الخُمَينِي، وسعى هذا الفريق لِمَأْسَسَة مفهومهم حول ولاية الفَقِيه[2]، وهذا الفريق هو الذي سيطر فعليًّا على مفاصل الدولة الإيرانيَّة، عبر الميليشيات واللجان الثورية، وخلايا مركزية تُدِير الدولة، وتُعيِّن الخطباء، وتؤسِّس لبَذْرَة الحرس الثوري، وإن كان قد صدّر الليبراليين والإسلاميين المعتدلين في البداية كي يحرقهم جماهيريًّا. وهو ما انتبه إليه مهدي بازركان فقال: «نظريًّا الحكومة في موضع المسؤولية. لكن في الواقع: الخُمَينِي هو المسؤول مع مجلسه الثوري ولجانه الثورية وعلاقته مع الجماهير. لقد وضعوا في يدي سكينًا، ولكنها سكين ليس بها سوى مِقبَضها فقط، بينما كان النصل في يد آخرين»[3].

واشتدّ الخلاف بين الخُمَينِي وبازركان في مارس 1979م في أَوْج الاستعداد للاستفتاء المطروح بنعم أو لا لإقامة جمهورية إسلامية. فقد أراد مهدي بازركان ورفاقه إضافة خيار ثالث هو «جمهورية إسلامية ديمقراطية»، مِمَّا حفز الخُمَينِي لرفض المقترح وردَ قائلًا: «إن ما تريده الأُمَّة هو جمهورية إسلامية لا جمهورية ديمقراطية ولا ديمقراطية إسلامية. إننا لا نستخدم هذا المصطلح الغربي (ديمقراطية). إن هؤلاء الذين يدعون إلى مثل هذا الشيء لا

---

(1) انظر: أروند إبراهيميان: تاريخ إيران الحديثة ص222.

(2) ويقول بعض الباحثين إنّ الخُمَينِيّ قرَّر بعد الثورة الرجوع إلى قم لممارسة مهامِّه ودروسه الحوزوية، بيد أنّه خاف على الثورة والدولة الإيرانية فاستقرّ في طهران ليراقب الثورة ويحافظ عليها. (راجع: توفيق السيف: ضدّ الاستبداد، ص140). وهذا كلام يخالف ما قرره الخُمَينِي في رؤيته حول الحكم وشكل الدولة في كتابه الحكومة الإسلامية وما قبله من كتب، ويخالفه كذلك استقراره في العاصمة السياسية حتى بعد أن رسخ ثورته وقضى على معارضيه السياسيين. لكن ربما كانت تلك المبادرات إن صحت براجماتية سياسية من الخُمَينِيّ ومرحلية في العمل السياسي، وعادة ما يزعم رجال الدين أنهم زاهدون في الحكم، فإذا ما تَوَلَّوه بقوا أبد الأبدين ولو على جماجم الجماهير كما فعل الخُمَينِي لاحقًا.

(3) أروند إبراهيميان: تاريخ إيران الحديثة ص223.

يعرفون أي شيء عن الإسلام (في إشارة إلى بازركان)»[1].

واتُّهِم بازركان ومَن معه بأنهم متآمرون ضدّ الثَّورة الإسلامية، وأنهم ضلُّوا عن خطّ الإمام. ودعا الخُمَينيّ للتصويت بنعم على الدستور، وأعلن أنّ من سيمتنعون عن التصويت أويصوِّتون بالرفض سوف يشجعون الأمريكيّين، ويخذلون شهداء الثَّورة الإسلامية. وساوى بين الإسلام والفُقَهاء. وساوى بين الفُقَهاء والإسلام، وبين هؤلاء الذين يعارضون الدستور وبين الشيطان والإمبريالية[2].

وقد تمّ تمرير الاستفتاء ومِن ثَمَّ الدستور بالصورة التي أرادها الخُمَينِي نظرًا إلى تغلغله في مفاصل الدولة، بخلاف بازركان والمعتدلين النخبويين. وقد حصل الخُمَينِي بموجب الدستور على صلاحيَّات لم تكُن متخيَّلة حتى في دولة الشاهات. وبعبارة أروند إبراهيميان: «فقد نتجت عن ثورة 1906م ملكية دستورية، أما ثورة 1979م فقد نتج عنها سلطة جديرة بالزعيم الإيطالي موسوليني»[3].

رابعًا: صلاحيات الخميني الدستورية.. مأسسة الولاية المطلقة

ما دام الخُمَينِيّ يؤمن بولاية الفَقِيه المطلقة فمن الطبيعي أنْ يُوسِّع صلاحيَّاته لتشمل كلّ شيء في الدولة. فلم تتوقَّف صلاحيَّات الخُمَينِي الدستورية عند المستويات السياسية في إدارة شؤون الدولة والتفرُّد بالقرار فيها، بلْ شملت طيفًا واسعًا من السُلُطات الدينية أيضًا. فقد منحت موادُ الدستور التي أتَتْ في المقدِّمة الخُمَينِي ألقابًا مثل: الفَقِيه

---

(1) راجع السابق نفس الموضع.

(2) تاريخ إيران الحديثة ص230. يَعُدّ بازرجان مكافحة الاستعمار والامبريالية وما شاكل، رغبات فرعية أدت إلى إثارة قسم من العالم ضدّ الشعوب الإسلامية. وبالطبع فإنّ بازرجان يعرف تمامًا التأثيرات السلبية للاستعمار. إلا أن ما يعدّه خطأ هو إلقاء كل التبعات بشكل مطلق على الاستعمار. واعتباره: «العامل الوحيد المضادّ لاستقلال الشعوب والسبب وراءه مظاهر التخلف والدمار» في مجتمعاتنا. راجع: آفات توحيد ص63، نقلًا عن: مجيد محمدي، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ص260.

(3) تاريخ إيران الحديثة ص225.

الأعلى - القائد الأعلى - مرشد الثَّورة - مؤسّس الجمهورية الإسلامية - ملهم المستضعَفين - إمام الأُمَّة الإسلامية، ولم يسبق للشِّيعَة أن منحوا شخصًا على قيد الحياة هذا اللقب المقدَّس بتضميناته حول المعصومية. وأُعلِنَ الخُمَينِي القائدَ الأعلى مدى الحياة. ومنحته موادّ الدستور سُلُطات واسعة من قبيل: تحديد مصالح الإسلام - وضع الإرشادات العامَّة للجمهورية الإسلامية - الإشراف على تنفيذ السياسات - التوسُّط بين السُّلُطات الثلاث - من حقِه العفو العامّ - عزل الرؤساء[1] - فحص المترشحين لمنصب الرئاسة والقائد الأعلى للقوات المسلَّحة - إعلان الحرب والسلم - تعيين مدير شبكة الإعلام والمشرف على مكتب أئمة الجمعة - تعيين رؤساء الصحف الرسميَّة - إلغاء القوانين[2]، وبوسعه تعيين رئيس هيئة القضاء، وقضاة المحاكم الأقلّ درجة، والمدّعي العامّ، وتعيين ستة رجال دين من بين الاثنَي عشر عضوًا في مجلس صيانة الدستور[3]، وتعيين مجمع تشخيص مصلحة النِّظام (الذي يتوسط في حالة وقوع خلافات بين المجلس ومجلس صيانة الدستور)[4]، إضافة إلى صلاحيَّات دينية كهنوتية واسعة مثل إلغاء أي بند من بنود الإسلام[5].

وقد شرح الخُمَينِي رؤيته لنظرية ولاية الفَقِيه وحدَّد سلطاته الواسعة، في رسالة وجَّهها إلى رئيس الجمهورية، ولو كانت نظرية ولاية الفَقِيه واضحة في ذهن المجتهد/الفَقِيه الشِّيعِيّ ما احتاجت إلى شرح الخُمَينِي. فضلًا عن أن تُوَاجَه بمعارضة شديدة من رجال الدين في قم والنجف وجبل عامل، أدَّت إلى

(1) راجع: د.آمال السبكي: إيران بين ثورتين، ص233.

(2) وبالفعل ألغى الخُمَينِي قانون التجارة الخارجية الذي أقره مجلس الشُورَى بقيادة رفسنجاني صيف 1984م واعترض عليه فقهاء لجنة حراس الدستور، وتدخل الخُمَينِي لصالح لجنة الحفاظ على الدستور ضدّ البرلمان. راجع: إيران من الداخل ص155. وآمال السبكي: إيران بين ثورتين، ص240.

(3) لمجس صيانة الدستور صلاحية الفيتو على القوانين التي تقرها الهيئة التشريعية، لو ارتأى أنها تتعارض مع روح الدستور أو الشريعة.

(4) راجع: أروند إبراهيميان: تاريخ إيران الحديثة ص224.

(5) تاريخ إيران الحديثة ص 226. وتطور الفكر السياسي الشيعي ص 202.

تَدخُّل أمنيّ حاسم من الخُمَينِي ضدّ رجال الدين المعترضين.

فبعد مرور عشر سنوات على الثّورة تَفجَّرَت أزمة سياسية بسبب رفض مجلس صيانة الدستور التصويت على قانون العمل الذي أعدّه مجلس الشُّورَى، بزعم مخالفته للإسلام، مما جعل وزير العمل يلجأ إلى الخُمَينِي. فتجاوز الخُمَينِي رأي مجلس صيانة الدستور وأعطى الوزير الضوء الأخضر لتطبيق القانون الذي أقره مجلس الشُّورَى دون أن يأخذ الإجراءات الدستورية النهائية بتصويت مجلس صيانة الدستور عليه[1]. واستفاد وزير العمل من الصلاحية التي أعطاها الخُمَينِي له بتطبيق القانون، فوسَّع صلاحيَّاته وطبق عددًا من القوانين التي لم تنتهِ إجراءاتها القانونية، مما أثار حفيظة خامنئي رئيس الجمهورية وقتئذ، فخطب في صلاة الجمعة في طهران وأدان فيها توسُّع وزير العمل بالاستفادة من إجازة الخُمَينِي له، مِمَّا جعل الخُمَينِي يرسل رسالة إلى خامنئي يُعرِّفه فيها بحقيقة ولاية الفَقِيه.

ففي رسالة الخُمَينِيّ التي وجَّهَا إلى رئيس الجمهورية في 5 يناير 1988م، أي بعد ما يقرب من عشر سنوات من تطبيق النظرية، قال: «إنّ الحكومة التي تعني الولاية المخوَّلة من قبل الله إلى النبي الأكرم مقدَّمة على جميع الأحكام الفرعية الإلهية، ولو كانت صلاحيَّات الحكومة محصورة في إطار الأحكام الفرعية الإلهية لوجب أن تُلغَى أطروحة الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوَّضة إلى نبي الإسلام، وأن تصبح دون معنى. **إن الحكومة شعبة من ولاية رسول الله المُطلَقة**، وواحدة من الأحكام الأولية للإسلام، ومقدَّمة

---

(1) تجاهُل الخُمَينِيّ لمجلس صيانة الدستور المُكوَّن من الفقهاء والقانونيين فيه رسالة أراد أن يوجهها لمراكز القوى في إيران: أنّ منصب المرشد والوليّ الفقيه فوق المؤسسات وفوق القوانين وفوق الدساتير، فاختزل الدولة في شخصه، علمًا بأنّ مجلس صيانة الدستور مكوَّن من 12 شخصًا، يعيّن المرشد ستة أعضاء منهم، وستة آخرون يرشحهم المجلس الأعلى للقضاء (المعيَّن من المرشد)، ثم يصدّق عليهم البرلمان، أي إن المحصلة النهائية تعني تبعية مجلس صيانة الدستور كله للمرشد الأعلى، ممَّا يؤكّد أنّ تجاوز الخُمَينِيّ لرأي مجلس صيانة الدستور كانت رسالةً قويّة إلى الداخل الإيرانيّ، وستظهر أكثر مع رسالته التي سيوجهها إلى رئيس الجمهورية، وتُنشر في الصحف الرسمية.

على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحَجّ. إن باستطاعة الحاكم أن يعطّل المساجد عند الضرورة، وأن يخرب المسجد الذي يصبح كمسجد ضرار، ولا يستطيع أن يعالجه بدون التخريب. وتستطيع الحكومة أن تلغي من طرف واحد الاتّفاقيات الشرعية التي تعقدها مع الشَّعب، إذا رأتها مخالَفةً لمصالح البلد والإسلام. وتستطيع أن تقف أمام أي أمرعبادي أو غيرعبادي، إذا كان مضرًّا بمصالح الإسلام. وتستطيع الحكومة أن تمنع الحَجَّ الذي يُعتبرمن الفرائض الإلهية، في ظروف التناقض مع مصالح الإسلام، إذا رأت ذلك»[1].

هنا يمكن بعد التأمُّل في رسالة الخُمَيني رصد النقاط المحورية التالية:

1- التطوُّر الملحوظ في عقلية الخُمَيني ورؤيته لولاية الفَقِيه، فيعلن في هذه الرسالة ولاية الفَقِيه المطلقة التي لا تحدّها حدود[2]، فقد بدأت

(1) صحيفة كيهان، عدد 13223، 16 جمادى الأولى 1408 هجري/5 يناير 1988م، وصحيفة نور، 20/ 170، نقلا عن: أحمد الكاتب، الشرعية الدستورية ص135.

(2) أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي ص93. يقول أحمد الكاتب: «كانت هذه الرسالة تطوُّرًا كبيرًا في نظرية ولاية الفقيه باتجاه الشمولية والإطلاق، وقفزة كبيرة في توسيع الولاية، وهي تتحدث عن صلاحيات مشابهة لصلاحيات الرسول الأكرم والأئمة المعصومين، للفقيه بحكم منصب الولاية والسلطان. إن الحديث عن النيابة العامّة للفقهاء عن الإمام المهدي في الغيبة الكبرى، هو فرع لثبوت النيابة الخاصة، التي ادعاها الوكلاء الأربعة، في فترة الغيبة الصغرى، والقول بذلك يبتني على القول بوجود وولادة الإمام الثاني عشر (محمد بن الحسن العسكري)، ووجود غيبتين له، وإذا لم نستطع التأكُّد من وجود هذا الإمام، فإنّ تلك النظرية تتلاشى بالطبع من باب أولى». تطور الفكر السياسي ص94. قلت: وإبطالها لا يتوقف فقط على إثبات عدم ولادة محمد بن الحسن العسكري (وإن كانت ولادته محلّ إشكال شيعي-شيعي)، راجع: حوارات أحمد الكاتب مع المراجع والعلماء والمفكرين حول وجود الإمام الثاني عشر، ط2، مؤسّسة الانتشار العربي 2011م»، بل أيضًا لِمَا نوهنا به من عدم ممارسة الأئمة في حياتهم لتلك السلطات التي زعمها الخُمَينيّ وفقهاء التشيُّع السياسي، فالأئمة عاشوا في دولة الخلافة الأموية والعباسية كما مرّ، ولم يؤسِّسوا دولًا لأنفسهم، فضلًا عن أن يُقيموا حدودًا، خارج إطار الدولة، غاية ما يُنقل عنهم في الفقه الشِّيعِيّ أنهم مارسوا دور الولاية المحدودة في الفتيا -دون القضاء الذي يحتاج إلى جهازرسمي تنفيذي- والخمس فقط. أما الحدود والجهاد والقضاء فكانت جميعها تدخل تحت سلطان الدولة القائمة، وبإقرار صريح من الأئمة، بداية من الحسن الذي خضع لحكم معاوية وارتضى نظام دولته وقضائه ومؤسساته، بعد الصلح الشهير، وانتهاء بالحسن العسكري الذي تولى الإمامة في العشرينيات من عمره، واستمرّ

النظرية في الحكم كولاية مطلقة للفَقِيه في ظلال المذهب، ثمّ تَطوَّرَت حتى صار من حقّ الفَقِيه الاجتهاد خارج إطار المذهب، فيعطل بندًا من بنوده من أجل المصلحة العامَّة. رغم أنه نفسه قال من قبل في «الحكومة الإسلامية»: «فلعلّ حكّام ورؤساء المسلمين يقتنعون بصحَّة هذا ويتبعونه. ونحن لا ننافسهم على الكراسي، بل نترك من كان منهم تابعًا وأمينًا على التنفيذ في مكانه»[1]. وهذا القَبُول كان مرحليًّا فقط[2].

2- تلك الضروريات والمصالح التي تَحدَّث عنها الخُمَينِي، لا يُعتدّ بها في أصول الفقه الشِّيعِيّ، فلا مجال للمقاصد والغايات، ولا إقرار بالقياس والمصالح المرسلة، فخرج الخُمَينِيّ عن ضوابط وآليات الاستنباط حتى لدى الشِّيعَة الإمامِيَّة[3].

3- نلاحظ أنّ الخُمَينِي يختزل الحكومة في شخصه، بمعنى أنّ الفَقِيه الأعلى هو الحكومة الحقيقية، وأنّ الوزراء والرؤساء مجرَّد موظفين إداريين يباشرون مهامّ القائد الأعلى.

4- وهنا لفتة مهمَّة كذلك هي أنّ الخُمَينِي يرى نفسه فوق المجتمع والدولة، والمذهب، بل والدين نفسه، عندما أعطى لنفسه صلاحيَّات من شأنها أن تلغي أيّ بند من بنود الإسلام، فضلًا عن بنود المذهب. والغريب أنه أعطى لنفسه تلك الصلاحيَّات بعيدًا عن شورى الفُقَهاء، أو إرادة الأُمَّة.

5- الملاحَظ كذلك أنّ التطوُّر والتدرُّج في نظرية الخُمَينِي جاء من ينبوعه

إمامًا ست سنوات فقط وتوفّي سنة 260 عن 28 عامًا، ولم يبرز له دور في أي اتجاه ديني أو سياسي. بل إن الإمام الثامن عليّ بن موسى الرضا (153-203 هجري/770-818م) وَلِيَ الإمامة عشرين سنة، وكان في الربع الأخير منها وليًا لعهد المأمون، نكاية منه في عمومته العباسيين. فإثبات النظرية -حتى مع التسليم بوجود محمد بن الحسن العسكري- صعب للغاية من الناحية الفقهية والاستنباطية، لأنّ الأئمة أنفسهم أجداد وأباء محمد بن الحسن لم يُمارسوا الولاية العامَّة بصورتها الخُمَينِية.

(1) الخُمَينِي: الحكومة الإسلامية ص135، القاهرة 1979م، ترجمة وتقديم حسن حنفي.

(2) د.أمل حمادة: الخبرة الإيرانية، ص93.

(3) راجع: محمد الصياد: الشِّيعَة والمعتزلة بين الاتّفاق والاختلاف، مقال منشور بتاريخ 2 فبراير 2017م. إضاءات. وراجع: تاريخ إيران الحديثة ص226. http://cutt.us/qmc0j

الخاصّ. فكلما استحسن شيئًا عدّل وطوّر في صُلْب النظرية، معتبرًا نفسه فوق جميع الفُقَهاء، وفوق كلّ المؤسَّسات. فهو وحده من يجتهد، وهو وحده من يقوم بالتعديلات التي يراها، بعيدًا عن إرادة الأُمَّة، أو حتى مشورة الفُقَهاء. فالدستور الإيرانيّ لم يكُن ينصّ على سلطة الفَقِيه المطلقة بعد الثَّورة، لكن تم تعديله في ما بعد[1]. هذا يضع علامة استفهام حول سبب تأخير الإعلان الكلي والشامل عن الولاية المطلقة؟ هل من باب البراغماتية السياسية لإحراق الخصوم ثم طرح البديل حتى لا يواجَه بعراقيلَ من الكتل السياسية والجماهيرية، أم إنه اجتهادٌ متأخِر من الخُمَينِيّ انبثق فجأة في هذه الرسالة، أمْ إنه ربما طموحٌ سياسيّ ازداد شيئًا فشيئًا مع الانفراد بالسُّلْطة والتخلُّص من الخصوم؟ المؤكَّد في كلّ ذلك أن الخُمَينِيّ فرض اجتهاداته على الدولة والمجتمع، فإذا رأى في البداية أن الولاية جزئية فلتكُن جزئية، ثمَ إذا رجع عن قوله واختلق اجتهادًا جديدًا أن الولاية مُطلَقة فلتكُن مطلقة! وهذا تجاهُل تامَ للمؤسَّسات وللدولة ولإرادة الأُمَّة.

خامسًا: الخميني وحدود ولاية الفقيه

السؤال الذي يُطرَح هنا: هل مارس الخُمَينِيّ صلاحيَّاته المطلَقة التي نظَّرها في «ولاية الفَقِيه» والتي كفلها له الدستور. بتعبير آخر: هل كان الخُمَينِيّ تحت المؤسَّسات والدستور والقانون أم فوق الدولة والمجتمع؟! والجواب يظهر من خلال رصد بعض القرارات التي اتخذها الخُمَينِي:

1- تنصيب مهدي بازركان رئيسًا للوزراء. ويقول الخُمَينِيّ عن قراره هذا: «وحريّ بي التذكير مرة أخرى بأنني إذ نصَّبته فتنصيبي له إنما جاء بفضل الولاية التي أتمتَّع بها[2]. من لدن الشارع المقدَّس، وإنني إذ نصبته فإن طاعته واجبة وعلى الشَّعْب اتباعه، فهذه الحكومة ليست حكومة عادية بل

(1) انظر: د.أمال السبكي: إيران بين ثورتين ص223.

(2) والمؤكَّد أنه متَّع نفسه بالولاية ولم يمتِّعه أحد.

هي حكومة شرعية يجب اتباعها، ومخالفتها مخالفة للشرع، وتمرُّد عليه»[1]. والخُمَيْنِي يدلِّل هنا بوضوح على أن ولايته اكتسب شرعيتها من الله، ومثل هذه الشرعية لا تُنال من الأُمَّة وأصواتها، بل هي حكم إلهي كسائر الأحكام الشرعية، وليس منوطًا بتصويت الأُمَّة ورأيها، بتعبير مصباح اليزدي[2].

2- التصريح بـ«التنصيب» في نص الأحكام الصادرة عنه في تنفيذ أحكام رئاسة الجمهورية لبني صدر ورجائي، على الرغم من أن انتخاب رئيس الجمهورية يتم عبر التصويت العامّ طبقًا للمادَّة السادسة من الدستور، واستنادًا إلى ما تنصّ عليه الفقرة التاسعة من المادَّة العاشرة بعد المئة من الدستور، التي تحدد واجبات وصلاحيَّات القائد، فإن للقائد الحَقّ في أن يُمضِي وينفِذ حكم رئاسة الجمهورية فقط بعد انتخاب الشَّعْب له، بيد أن الخُمَيْنِي بمقتضى الولاية المطلقة الممنوحة له من لدن الباري يصرّح بالإضافة إلى تنفيذه أحكام رؤساء الجمهورية هؤلاء بقوله: «إنني أنصّب هؤلاء»، وهذا أبعَدُ مدًى من الصلاحيَّات التي ينُصُّ عليها الدستور ويأتي بموجب حقِّه في ممارسة «ولاية الفَقِيه المطلقة».

وهذه الصيغ التنفيذية التي اعتمدها الخُمَيْنِيّ في تنصيب الرؤساء كما ذكرها مصباح اليزدي[3]، والتي تؤكِّد أن الخُمَيْنِيّ فوق الدولة والمجتمع:

حكم تنفيذ رئاسة الجمهورية لبني صدر

«بسم الله الرحمن الرحيم: بناءً على انتخاب الشَّعْب الإيرانيّ الشريف وبأغلبية ساحقة للدكتور أبي الحسن بني صدرلرئاسة الجمهورية الإسلامية في إيران، وبما أن شرعيته منوطة بتنصيب الفَقِيه الجامع للشروط، فإنني وبموجب هذا الحكم أنفّذ رأي الشَّعْب وأنصّبهُ بهذا المنصب، بيد أن

---

(1) صحيفة النور 31/6.

(2) مصباح يزدي: هل كان الخُمَيْنِي يؤمن بولاية الفقيه المطلقة؟ - الموقع الرسمي.
http://cutt.us/BMlEt

(3) الموقع الرسمي مصباح يزدي: هل كان الخُمَيْنِي يؤمن بولاية الفقيه المطلقة؟
http://cutt.us/dtP8

تصديقي وتنصيبي هذا وانتخاب الشَّعْب الإيرانيّ المسلم منوط بعدم تخلُّفه عن الأحكام الإسلامية المقدَّسة واتباعه لدستور الجمهورية الإسلامية في إيران».

حكم تنفيذ رئاسة الجمهورية لمحمد عليّ رجائي

«بسم الله الرحمن الرحيم: الحمد لله حمدًا لا حصر له على سابغات نعمائه ولِمَا وفَّق إليه شعب إيران المؤمن الشريف. وبالرغم من دعايات الأعداء في الخارج والداخل فقد اختار بأغلبية ساحقة تفوق ما قبلها محمد عليّ رجائي (أيّده الله تعالى)، لرئاسة الجمهورية الإسلامية في إيران منيطًا به هذه المسؤولية الجسيمة والعبء الثقيل. ونظرًا إلى أن شرعيته منوطة بتنصيب الوليّ الفَقِيه فإنني أُنفِذ رأي الشَّعْب وأُنصِبه رئيسًا للجمهورية الإسلامية في إيران».

حكم تنفيذ رئاسة الجمهورية للخامنئي

«تبعًا لإرادة الشَّعْب العظيم وبعد معرفتي بمكانة ومنزلة المفكر والعالِم المحترم سماحة حُجَّة الإسلام عليّ الخامنئي (أيّده الله تعالى) فإنني أنفَذ رأي الشَّعْب وأنصِبه رئيسًا للجمهورية الإسلامية في إيران».

وقال في الدورة الثانية لتولِّي الخامنئي لرئاسة الجمهورية: «تبعًا لآراء الشَّعْب العظيم. أنفِذ رأي الشَّعْب حتى نهاية الدورة الحالية وأنصِّبه رئيسًا للجمهورية الإسلامية في إيران»[1].

هنا نقف مع بعض الإشكاليَّات التي اعترت نظرية ولاية الفَقِيه للخُمَينِي. وافترقت بها عن سائر نظريات الفقه الشِّيعِيّ بخاصَّة في ميدان التطبيق. فقد حصلت إخفاقات شديدة. منها: أن النظرية لم تتبلور بصورتها النهائية. بل شهدت عِدَّة تعديلات على صعيد التطبيق. فمثلًا على الرغم من اشتراط الأعلمية والاجتهاد في الوليّ الفَقِيه. فإنّ مجلس الخُبَراء قد ولّى الخامنئي في

---

(1) صحيفة النور 260/11، 76/15، 179/15، 221/19.

إيران خلفًا للخُمَينِيّ مع وجود مَن هو أعلم منه مثل حسين منتظري وكلبايكاني وغيرهما، لكن إذا لم يكُن الخُمَينِيّ المرجع الأول في قم، وتَوَلَّى النِّيَابة العامَّة، فطبيعيّ أن يَخلُفَه خامنئيّ وهو ليس المرجع الأول في قم، وهذا كان متعمَّدًا في ذاته، أي إنشاء خطّ فقهي مُوالٍ للدولة والثَّورة، ومُوازٍ لمَرجِعِيَّة قم، إلى أن يتمّ تدجينها واحتواؤها بالكامل، وهو ما حصل مع مرور الوقت. وكان من المستحيل أن تسمح جماعات المصالح وشبكة الثَّورة العنكبوتية بتنصيب رجل دين من خارج حاشية خطّ الإمام.

كذلك من المسائل التي لم تتبلور في نظرية ولاية الفَقِيه مسألة عزل الوليّ الفَقِيه إذا افتقر إلى شرط من الشروط. فنظريًّا لا يجوز عزل الوليّ الفَقِيه، لأنّ الوليّ الفَقِيه فوق كل المؤسَّسات وفوق الدولة ذاتها. أمَّا ما يُقال من أحَقِيَّة مجلس الخُبَراء في عزل الوليّ الفَقِيه فغير صحيح. لأنّ مجلس الخُبَراء كاشفٌ لا مؤسِّس، أي إنّه يكشف مدى افتقار الوليّ الفقيه إلى شرط من شروط الأهلية والأحَقِيَّة. وليس بمؤسّس أي ليس من حقّه ممارسة العزل، كما أنه ليس من حقّه ممارسة التنصيب بل كاشف أيضًا عن صفات الوليّ الفَقِيه[1]. وكما يقول الفَقِيه الإيرانيّ هادي معرفة: «تلك طريقة وُسطَى بين الانتصاب والانتخاب، هي طريقة العثور والوجدان، لا نصب من فوق ليكون انتصابًا رغم إرادة الشَّعب، ولا إيكال مُطلَق إلى رُعاع الناس، ليكون انتدابًا مخالفًا لإرادة الله، وإنما هي طريقة انتخاب العقل الذي توافقت عليه الفطرة إلى جنب شريعة الله. فالذي من الشارع هو بيان أوصاف وليّ الأمر. والذي من الناس هو الفحص عن واجد الأوصاف كامل الحقيقة، ثم انتخابه زعيمًا وقيِّمًا على أنفسهم»[2]. وهذه طرقة غريبة غير مفهومة نظريًّا وعمليًّا، فالأمر

(1) راجع: الخبرة الإيرانية ص306.

(2) محمد هادي معرفة: طريقة انتخاب الرئيس في الحكم الإسلامي، مؤسّسة الصدرين للدراسات الاستراتيجية. ويقول توفيق السيف: «ذلك أن جوهر مفهوم سيادة الأمة يكمن في تمثيل النظام السياسي لإرادتها الصريحة المعبر عنها بصورة نظامية، في ما يخص اختيار الولي الفقيه مثلًا فإن هذا العنصر غير متحقق، لأن النقاش حول المرشحين لهذا المنصب لا يجري بين الناس بل بين

في الحقيقة متروك لجماعات المصالح تولّي مَن تشاء، وإلّا فكيف يُجمَع بين المتناقضين في جملة واحدة: «لا نصب من فوق ليكون رغم إرادة الشَّعْب»، و«لا إيكال مطلق إلى رُعاع الناس»! وهذا القيد «رُعاع الناس» وضعوه تَخوُّفًا من انتخاب وليِّ فقيه ليس على الشرط الفقهيّ بل على شرط العوامِّ عندما يستطيع أن يستقطبهم ويجذب أصواتهم. ولكن لماذا لم تُعطَ الصلاحيَّات الكاملة لمجلس الخُبَراء ليقوم بالتنصيب والعزل وأعضاؤه ليسوا من العوامِّ الرُّعَاع (بعبارة هادي معرفة). بل من الفُقَهاء الكبار ؟!

وفي نفس الوقت يرفض خط الإمام الاتهام بالاستبداد لأنه من البديهيّ أن لا يكون هناك شخص مستبد وهو في الوقت نفسه يتمتع بمقومات العلم والعدل والتقوى. وإذا كان الاستبداد يعني التفرُّد بالرأي فإن الوليّ الفَقِيه يستند في آرائه إلى التوجُّه الإلهي لا إلى أهوائه الشخصيَّة[1].

هنا أيضًا مسألة «من -عمليًّا- يحاسب الوليّ الفَقِيه؟» التي لم تتحدَّد في الدستور الإيرانيّ ولا في أطروحات الفُقَهاء. فالمرشد الأعلى/الوليّ الفَقِيه فوق المحاسبة. وفوق المؤسَّسات الرقابية. «وفوق حدود القانون»[2]، بل هو الذي يعيِّن رئيس الهيئة العُلْيَا للقضاء، ومن حقّه عزل رؤساء المحاكم وتعيينهم. فإذا افترضنا وجود فساد مالي أو أخلاقي اقترفه الوليّ الفَقِيه (الذي هو -من المفترَض- بشر غير معصوم في الفقه الشِّيعِيّ) فلا يمكن محاسبته أو مساءلته. بل إنّ أموال الوليّ الفَقِيه وكلّ المؤسَّسات الخاضعة له مباشرة لا

أعضاء مجلس الخبراء الذين يختارون الولي الفقيه. وقد أعطى الدستور مجلس صيانة الدستور حقًّا مُطلَقًا في الموافقة على المرشَّحين لمجلس الخبراء ومجلس الشُورَى، ومنصب رئاسة الجمهورية. وتبعًا لذلك فقد تأسس عرف يقضي بأن تقتصر عضوية مجلس الخبراء على رجال الدين الذين يحتمل أنهم بلغوا رتبة الاجتهاد. فهو إذًا ليس مفتوحًا لعامة الناس. وليس لعامة الناس الحرية في اختيار من يشاؤون لتمثيلهم في هذا المجلس». عصر التحولات، ص292.

(1) «روزنامه رسالت» بيانيه جامعه روحانيت، تهران، 1379/06/27. وراجع: سلطان النعيمي: التيَّارات والقوى السياسية في إيران، ط1، المسبار 2015م، ص52.

(2) د.توفيق السيف: رجل السياسة دليل في الحكم الرشيد، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2011م، ص227.

تدخل حساباتها في الموازنة العامَّة. فمسألة المحاسبة والرقابة على مؤسَّسة الوليّ الفَقِيه ثغرة قانونية ودستورية وفِقهيَّة تعتري نظرية الوليّ الفَقِيه نظريًّا وعمليًّا. ومَرَدّ هذه النقطة إلى النفوذ الكامل والصلاحية المطلقة التي تكتنف شخص الوليّ الفَقِيه. فعندما تتداخل اختصاصات مختلفة ومعقَّدة، فإنها تتطلب اختصاصيين في عدَّة مجالات. لكن في دولة الوليّ الفَقِيه تُسنَد إلى رجال الدين والحوزة الثقات، فأحد الصحافيين سأل الخُمَينِي عن رؤيته الاقتصادية لإيران ما بعد الثَّورة ليستشفَّ نيَّاته المستقبلية في إدارة البلاد فأجابه الخُمَينِي: «الاقتصاد يناقشه الحمير»[1]، وقريبٌ من هذا نقله الكاتب حسنين هيكل بقوله: «والخُمَينِي ماهر ومحنَّك للغاية. لكن أُحادِيَّته في التفكير تقوده لتبني مواقف تجعل المرء يشهق من فرط الدهشة. فقد أخبرني أن (الثَّورة لم تقُم لتزوِّد الناس بالطعام). وَمِمَّا لا شكّ فيه أن الإنسان لا يحيا بالخبز وحده. لكن مشكلة البطالة. وهي مشكلة كانت حادَّة أيام حكم الشاه. قد ازدادت منذ قيام الثَّورة، وهؤلاء العاطلون يريدون ما يكفيهم من الطعام بطبيعة الحال. والعمل هو الذي يستطيع وحده أن يزوِّدهم بذلك. والخُمَينِيّ غير مهتمّ بالنظريات الاقتصادية. وعندما يتحدَّاه أحد كما قلت من قبل، فإنه يشير إلى أن الضباط الذين استولوا على السُّلْطة في العديد من البلدان العربية لا يعرفون سوى القليل مثله في علم الاقتصاد. أما هو كفقيه فإنه يستطيع أن يدَّعي عن حقّ أن لديه من الحكمة ما يفوق حكمتهم. ومع هذا لا يمكن مناقشتهم أو إسداء النصح إليهم. فكيف يمكن إذًا التحاور مع المطل! أو إسداء النصح لفقيه مُلهَم؟!»[2].

هذه الصلاحيَّات المطلقة للفَقِيه والثقة التامَّة به في كلّ شؤون الحياة تَجَلَّت أيضًا في سياسة رفسنجاني الاقتصادية في عهد الخامنئي، «حيث قام بضخّ دولارات الدولة في السوق، حين كان يبيع كل من يرغب أية كمية

---

(1) د.أحمد زكي: آية الله الخُمَينِي بين الثورة والطغيان، ص 321.

(2) حسنين هيكل: مدافع آيات الله، ط2، دار الشروق 2002م. ص243 ج1.

يريد بالسعر الرسميّ، فيخرج التاجر من بوابة البنك المركزي إلى الرصيف المقابل. ويعيد بيع ما اشتراه على وكلاء صرافة دبيّ بعشرين ضعفًا، حتى أنفق أربعة مليارات دولار في عشرة أيام! ظانًّا أنه سيطفئ جشع تجار العملة، ويقنعهم بأنّ ما يحملونه من تومان يعادل ما تدَّعيه الدولة من قيمته! فيحافظ بذلك على قيمة التومان وسعر صرفه مقابل العملة الصعبة. فانتقد البعض هذه السياسة واعترض، فانبرى القائد للدفاع عن الشيخ وشكَّك في نوايا طائفة من المنتقدين وغرضهم ورمي الآخَرين بالجهل في الاقتصاد وأسراره، وطالبهم بالتزام الصمت حتى يتمكَّن صاحبه من إتمام مشروعه وبرنامجه»[1].

سادسًا: موقع الشعب في السلطة

لا شكّ أن المسألتين السابقتين «مَن يعزل الوليّ الفَقِيه؟» و«مَن يُحاسب الوليّ الفَقِيه»، تؤدِّيان إلى مسألة أهمّ تُعتبر الأساس الفلسفي التي تُبنَى عليه النظرية برُمَّتها. والإشكاليَّات الفلسفية التي تنبثق منها، وهي مسألة: «ما موقع الشَّعْب في نظرية ولاية الفَقِيه للخُمَينِي؟».

فالشَّعْب في القراءة الخُمَينِيَّة وفي العقل الخُمَينِيّ هو مَحَلّ للحكم، ومَعمَلٌ للتجارب التي تطرأ على عقل النِّظام، والشَّعْب هو الطفل الصغير الذي لا يدرك مصلحته، ولا يمكنه القيام على شؤونه الخاصَّة والعامَّة. والشَّعْب هو وقود الحروب التي يقرِّرها العقل الحاكم دون الرجوع إليه. والخلاصة أن وظيفة الشَّعْب في جمهورية ولاية الفَقِيه هي أن يُحكَم، فالله هو الذي يُنصِّب الوليّ الفَقِيه حاكمًا على الشَّعْب، فمن ثَمّ ليس للشعب أن يعترض، ولو اعترض فهو يعترض على المعصوم، والرادّ على المعصوم كالرادّ على الله، ومن يردُدْ على الله فهو خارج عن المِلَّة تنطبق عليه العقوبة.

يقول توفيق السيف: «تقوم ولاية الفَقِيه على فرضية أن شرعية السُّلْطة مستمَدَّة من نيابة الفَقِيه عن الإمام المعصوم. والمعصوم يستمدّ

(1) عباس بن نخي: البروتستانتية الشِّيعيَّة، ص85، ط1، مؤسّسة الإمام للنشر والتوزيع بالكويت.

شرعية حكمه وحكم نوابه من السماء، أمَّا الانتخابات فتعني أن الشرعية والسُلْطة موجودتان في الأرض عند الناس، وهما مستمَدَّتان منهم وليس من خالقهم»[1]. ويقول مصباح اليزدي: «إن مشروعية ولاية الفَقِيه مستمَدَّة من الولاية التشريعية لله عَزَّوجَلَّ، وإنه أساسًا ليس لأي ولاية أن تكتسب الشرعية من دون الاستناد إلى النصب والإذن الإلهيَّيْن، بل وإن اعتبارشرعية أي حكومة إن لم يكُن هذا الطريق مسارها فهو نوع من الشرك في الربوبية التشريعية لله عَزَّوجَلَّ. بتعبيرآخر: إن الله تعالى قد أسند مقام الحكومة والولاية على الناس إلى الإمام المعصوم، وإن الإمام هو من نصب الفَقِيه المستوفي للشروط، سواء في زمان الحضور وعدم بسط اليد أو في زمان الغيبة، وإن طاعته في الحقيقة طاعة للإمام المعصوم، كما أن مخالفته مخالفة له، وهي بمنزلة إنكارالولاية التشريعية الإلهية، (والرَّادُّ علينا كالرَّادِّ على الله وهو على حدِّ الشِّرْك بالله)»[2].

وعلى الرغم من وجود انتخابات صورية[3] في النموذج الإيرانيّ، فإن بعض فُقَهاء المحافظين -المنتسبين إلى خطّ الخُمَينِي- يرون أنّ هذه الانتخابات أعطت الشَّعْب ما لا يستحقَ، ورأوا «أن الخُمَينِي ذهب بعيدًا في التأكيد على دور الشَّعْب، وكان عليه أن لا يفعل، لأن الدور المحوري للشعب يتعارض مع نظرية الإمامة». وحسب تصريحات مصباح يزدي، وهو من أبرز دعاة التيَّار التقليدي المحافظ حاليًا، فإن «الشَّعْب لا دور له في الحكم الديني سوى مناصرة الفَقِيه، وليس له حقَ انتخابه، وهو يرى أن الجمهورية بالمعنى المعروف، أي كونها إطارًا لسيادة الشَّعْب، ليست من الدين في شيء»[4].

(1) توفيق السيف: عصر التحولات، ص290.
(2) مصباح يزدى: مجله حكومت اسلامى، سال اول، شماره يک، پاييز 1374، ص81، 86.
http://cutt.us/pwNlL
(3) راجع: توفيق السيف: عصر التحولات، ص292.
(4) -توفيق السيف: عصر التحولات: ص 291. وراجع: الأيديولوجيا السياسية للتيَّار المحافظ في إيران لتوفيق السيف، 14 مارس 2006م. http://cutt.us/bBPcm

وكان هذا التطبيق العملي لدولة الوليّ الفَقِيه. في كلّ الانتخابات التي تجري. فبعد أحداث انتخابات 2009م التي شكَّك كثيرون في نزاهتها. ونفَذَت الدولة حملة اعتقالات كبيرة في صفوف المعارضين لفوز أحمدي نجاد. انتقد رفسنجاني المسار السياسيَ في خطبة الجمعة يوم السابع عشر من يوليو 2009م في جامعة طهران قائلًا: «ما الذي علينا فعله في هذا الوضع؟ إن مهمتنا الأولى هي استعادة الثقة التي كانت لدى الشَّعْب والتي فُقدت اليوم إلى حدٍ ما. ليس من الضروري في الوضع الراهن أن يتم سجن الناس. دعوهم يعودوا لعائلاتهم. يجب علينا أن لا نسمح لأعدائنا بأن يلومونا وأن يهزؤوا بنا بسبب الاعتقالات. علينا أن يسامح بعضنا بعضًا. إن عددًا كبيرًا من حكماء البلاد قالوا إنّ لديهم شكوكًا حيال نتائج الانتخابات وعلينا إذًا أن نعمل من أجل الردّ على شكوكهم»[1].

وهنا هاجم محمد مصباح يزدي. رفسنجاني. متهمًا إياه بإثارة الشعب وبالجهل بنظرية ولاية الفَقِيه فقال: «إنّ الصمت الطويل لهاشمي رفسنجاني والذي تجاوز خمسين يومًا يوضح أن الرجل كان من وراء الاضطرابات التي حدثت في البلاد. إن هذا الرجل طرح أمس شبهات تتعلق بالانتخابات وموضوعات فِقهيَّة وأصولية. تتناقض وفكر الثَّورة السياسيَ والاعتقادي. إنّ شرعية الحكومة مستمَدَّة من الله. موافقة الشَّعْب لا تعني شرعية الحكومة. لقد أهمل رفسنجاني هذا المبدأ الإسلامي وتَحدَّث كأن الحكومات يعيّنها الشَّعْب فقط»[2]. وهنا إقرار ضمنيّ من يزدي بتزوير الانتخابات وأنه عملٌ مشروع لأنَ الشَّعْب ليس هو الذي يعيِّن الحكومات ويعزلها. وهنا توسُّع أيضًا في مفهوم الولاية من الله لا من الشَّعْب لتشمل منصب رئاسة الجمهورية لا منصب الوليّ الفَقِيه فقط.

---

(1) أحمد أبو مطر: الخطر الإيراني وهم أم حقيقة. ط1. الأمل للطباعة القاهرة 2010م. ص63. وراجع: د.جلال الدين صالح. ولاية الفقيه وإشكالية السُّلْطة السياسية في الفقه الشِّيعِيّ. ط1. مكتبة القانون والاقتصاد بالرياض 2015م. ص463.

(2) السابق نفس الموضع.

فالدور الصوري للشعب لم يرُقْ لرجال الدين، مع أنّ الخُمَينيّ نفسه لا يعترف بمركزية الشَّعْب والجماهير[1]، ويرى أنّ مصدر شرعية السُّلْطة هو الله لا الشَّعْب، لأن مصدر الشرعية ينبع من توكيل الإمام المهديّ للفُقَهاء ليكونوا حُكَّامًا على الناس، حسبما ورد في التوقيع المرويّ عنه الذي يقول فيه: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حُجَّتي عليكم وأنا حُجَّة الله». وكذلك مقبولة عمر بن حنظلة التي يقول فيها الإمام الصادق: «إني قد جعلته عليكم حاكمًا»[2]. يقول أحمد الكاتب: «... مِمَّا سمح للإمام الخُمَينِي باعتبار ولاية الفُقَهاء على الناس مجعولة من قِبَل الله كولاية الرسول والأئِمَّة من أهل البيت، وأنها ولاية دينية، وقد تَرَتَّب على ذلك اعتقاد الخُمَينِيّ بعدم حاجة الفَقِيه إلى أخذ رضا الأُمَّة في أية مسألة، وأن له الحَقّ أن يعمل بما يتوصل إليه في اجتهاده، وعلى الأُمَّة أن تطيعه بلا مناقشة، أو تردُّد، وهو ما يمنحه صلاحيَّات مُطلَقة أخرى، ويُجِيزله ولأي فقيه أن يستولي على السُّلْطة بالقُوَّة أو الانقلاب العسكري، أو يحتكرها بعد ذلك ويصادر الحُرِّيات والحقوق العامَّة ويُلغِي الأحزاب ويعطِّل مجلس الشُّورَى، أو يُصدِر قوانين جديدة تتعارض مع الدستور أو الشرع»[3].

وذهب المحافظون إلى ما هو أبعد فقالوا بأنّ الانتخاب الشَّعْبي لأعضاء البرلمان أو مجلس الخُبَراء لا ينطوي على تفويض سلطة من جانب الشَّعْب

---

(1) عدم المبالاة بالإرادة الشعبية ليس عارضًا على الخُمَينيّ وليس حديث الطروء عليه بعد الثورة، بل تركيبته النفسية توحي بذلك منذ زمن، ويدلّ على ذلك ممارساته وسلوكه السياسي والأخلاقي في زمن ما قبل الثورة، وعلى سبيل المثال فعندما تمّ الاستفتاء الشهير في يوليو 1963م وتمّ إقرار أُسُس الثورة البيضاء بعد تأييد الأغلبية (5,598,711 مؤيدًا مقابل 4115 معارضًا) وكان الاستفتاء نزيهًا إلى حدّ كبير -فالخُمَينيّ نفسه لم يعترض على النتيجة- أصدر الخُمَينِيّ -ولم يكُن مرجعًا في ذلك الوقت بل كان يُطلَق عليه حجة الإسلام- فتوى اعتبر فيها أن الاستفتاء مخالف للشرع، وقال فيها: «يجب أن يكون المقترعون على قدر من الفهم ليعرفوا ما الذي يصوتون عليه، لذا لا يحقّ للأكثرية التصويت». الخُمَينِي في فرنسا، ص47.

(2) اتفق الباحثون في علم الرجال والدراية على ضعف تلك الروايات من حيث السند، أو الدلالة، لا سيما انحصار الدلالة وقدرتها على حمل المدلول الثقيل. راجع: توفيق السيف: عصر التحولات ص315.

(3) حوارات أحمد الكاتب مع المراجع والمفكرين، ص283.

للمجلس، كما أنّ اختيار المجلس للقائد لا ينطوي على تحويل السُلْطة إليه، لأنها -حسب يزدي- ليست في يد الشَعْب كي يفوّضها. وفاقد الشيء لا يعطيه[1]. وعليه فإنّ دور المجلس حسب رئيسه السابق عليّ مشكيني[2]، يتحدد في اكتشاف المرشَّح المرضيّ عند الله، لا نقل السُلْطة من الشَّعْب إليه[3]. ويرفض كذلك ناصر مكارم الشيرازي الانتخابات باعتبارها ليست من التقاليد المعروفة عند علماء الشِّيعَة، ومِن ثَمَّ فهي تحصيل حاصل، لا يُبنى عليها سلطة، أي إنّها مُعلِمَة وليست ملزمة[4]. ولكن تأسّس النِّظام الإيرانيّ على إعطاء دور صوري فقط للشعب، وقد صرّح بذلك المفكر الإيرانيّ صادق حقيقت فقال: «ولكن في حال شكّلت مسألة عدم الرجوع إلى رأي الشَّعْب وإلغاء مبدأ الانتخاب وسيلة بيد الأعداء للطعن في الإسلام والإساءة إليه، فإنه حينذاك وطبقًا للعناوين الثانوية ومن باب الاضطرار، قد يُناط بالشَّعْب دورٌ طقسيّ وتشريفي. وعلى أيّ حال فإنّ مشروعية الفَقِيه مستمَدَّة من الله تعالى، وإن نزوله في أيّ مرحلة عند رغبة الشَّعْب يكون حين لا يشعر بوجود خطر يتهدَّد النِّظام. وبناء عليه فإنّ مجلس الخُبَراء (الفُقَهاء المنتخَبين من قبل الشَّعْب) لا يملك نصب الوليّ الفَقِيه أو عزله، وإذا ما فقد الوليّ شرط الولاية، فمهمَّة الخُبَراء الكشف -فقط- عن كونه قد عُزِل من قبل الله تعالى أوتلقائيًّا، بمعنى أنّ الوليّ الفَقِيه هو مصدر مشروعية النِّظام وأن جميع أركان الدولة بما في ذلك السُلْطات الثلاث والدستور والقوانين العادية لا تكتسب مشروعيتها إلا بإمضائه»[5].

(1) يزدي: حكومت ومشروعيت، كتاب نقد، شماره 7، تابستان 1376. نقلا عن توفيق السيف: حدود الديمقراطية الدينية ص176.

(2) تولى رئاسة المجلس منذ تأسيسه سنة 1982م وحتى سنة 2007م، ثم تولى بعده رفسنجاني، ثمّ خلفه عليّ جنتي حتى الآن (2017م).

(3) عليّ مشكيني: خطاب افتتاحي امام مجلس الخبراء، تهران، 20 مارس 2001م. وراجع: حدود الديمقراطية الدينية لتوفيق السيف ص177.

(4) مكارم شيرازي: بحوث فقهية مهمة (قم. د.ت)، ص472. والسيف: حدود الديمقراطية الدينية، ص177.

(5) صادق حقيقت، توزيع السُلْطة في الفكر السياسي الشِّيعِيّ، ترجمة: حسين صافي، ط1، ←

وفي رأي محمود الهاشمي الشاهرودي رئيس السُلْطة القضائيَّة وقتئذ أنّ «الشُورَى والانتخابات والاختيار على أساس الانتخاب من البدع التي جاءتنا من الغرب. ومن ثقافة المخالفين للشِيعَة في الولاية. ولاية أمير المؤمنين. ولم يكُن له عينٌ ولا أثرٌ في الإسلام»[1].

وإنكار دور الشَّعْب وتغييب إرادته. له أسباب يحصرها البعض في عناصر. منها:

1- طبقًا لنظرية الإمام المعصوم. فإنّ السُلْطة تصدر مِن أعلى إلى أسفل. فالولاية المطلقة تُفَوَّض مِن الله إلى النبي. ومن خلاله إلى الإمام المعصوم. ومن خلاله إلى الفَقِيه. ومِن ثَمّ فالسُلْطة ليست من شأن الشَّعْب كما يقول عبد الله جوادي آملي. فـ«وظيفة الشَّعْب ليست وضع قواعد العمل. بل الالتزام بالقواعد التي وضعها المشرّع»[2]. وربما كانت تلك العبارة أكثر العبارات صراحةً في الإلغاء التامّ لدور الشَّعْب.

2- التشريع وظيفة العلماء لا العوامّ. باعتبارهم مفسِّرين للنَّصِّ الدينيّ دون غيرهم.

3- النظر إلى العوامّ على أنهم رعاع غافلون عاجزون عن الإدراك العقلاني لِمَا يُصلِحهم وما يُفسِدهم. ومن هنا فإنّ أغلبية رجال الدين يميلون إلى ضرورة أن يتولَّى أمورَ العامَّة وليٌّ يقودهم ويحرس مصالحهم[3].

وتَغيِيب إرادة الناس. وتجاهُل مركزية الشَّعْب. أدَّى إلى مسألة أخرى تُعتبر أخطر ما في نظرية ولاية الفَقِيه على الإطلاق. هي مسألة **ولاية الفَقِيه خارج**

مركز الحضارة 2014م. ص270.

(1) محمود الهاشمي الشاهرودي شغل منصب رئيس السُلْطة القضائية في إيران من عام 1999 حتى عام 2009م. نظرة جديدة في ولاية الفقيه. ص22. وراجع: د.عليّ فياض. نظريات السُلْطة في الفكر السياسي الشِيعِيّ. ص279.

(2) عبد الله جوادى آملى. بيرامون وحى ورهبرى. ص177 (تهران 1376) وراجع: آملى: ولايت فقيه: ولايت فقه وعدالت. موسسه اسرا قم. 1379. وراجع: السيف. حدود الديمقراطية ص178 سابق.

(3) راجع بالتفصيل: توفيق السيف: الآيديولوجيا السياسية للتيَّار المحافظ في إيران. سابق. وراجع: فاطمة الصمادي: التيَّارات السياسية في إيران ص101.

الحدود، باعتبار أنّ ذلك الفَقِيه معيَّن ومنصّب من قبل الإمام المعصوم لا من الناس. وهذا البند أهَمّ وأخطر بنود ولوازم نظرية ولاية الفَقِيه للخُمَينِي، إذ لا يحصر الخُمَينِيّ ورفاقه ولاية الفَقِيه داخل الحدود الإيرانيَّة، بل يُوسّعون من صلاحيَّاتهم لتشمل العالَم الإسلامي كلَّه، بل والمسلمين المقيمين في البلاد الأجنبية غير المسلمة. وقد طرحوا في هذا الجانب عِدَّة احتمالات من قبيل: إذا كان بلد إسلامي يخضع لولاية الفَقِيه فهل على المسلمين الذين يعيشون في البلدان الأجنبية غير الإسلامية أن يطيعوا أوامره ونواهيه الحكومتية أم لا؟ فيجيب مصباح اليزدي بالإجابة عن هذا السؤال فيقول ما ملخَّصه: «فالجواب -وَفْقًا لمبنى ثبوت الولاية بتنصيب من الإمام المعصوم أو بالإذن منه- واضح، أي بوجوب الطاعة، لأن الفرض القائم هو أن أفضلية الفَقِيه المذكور للتصدي لمنصب الولاية مُحرَزة، وطِبقًا للأدلَّة العقلية فإنّ مثل هذا الشخص له حقّ الولاية بالفعل على الناس. بناء على هذا فإنّ أوامره ستكون نافذة على كلّ مسلم، بمعنى أنّ طاعته واجبة حتى على المسلمين المقيمين في دول غير إسلامية. أمّا وَفْقًا لمبنى توقُّف ولاية الفَقِيه بالفعل على انتخاب الناس وبيعتهم، فيمكن القول بأنّ انتخاب أكثرية الأُمَّة أو أكثرية أعضاء المجلس المتشكل من أهل الحلّ والعقد هو حُجَّة على الآخرين[1]، كما هو الحال في عمل

(1) كيف تكون -فقهيًا وسياسيًا- قرارات أهل الحل والعقد في بلد حجة على أهل الحل والعقد في بلد آخر؟! إذا كانت الحجية تتأتى من قرارات أهل الحل والعقد لكونهم خبراء، فكيف يلتزم خبراء آخرون بمذهب غيرهم المغاير لمذهبهم؟! ولماذا لا يكون قرارات أهل الحل والعقد في البلد الأخرى هو الملزم لمجموعة أهل الحل والعقد في البلد الأول؟! هذا ترجيح بلا مرجح. إلا إذا كان أهل الحل والعقد في إيران انتزعوا شرعية أقوالهم من الإمام المعصوم وهو ما لم يزعمه حتى أرباب نظرية ولاية الفقيه، لأنّ الكلام مرتكز على المبنى الثاني وهو التنصيب بالبيعة من الخبراء، علاوة على أن الكلام في أهل الحل والعقد لا في الوليّ الفقيه الذي يدور المبنيان حول ماهية تنصيبه. علاوة على أنّ الخبراء/أهل الحل والعقد في البلد الأول منتخبون من جماهير محدودة بحدود الدولة الوطنية الحديثة، ولم يتم انتخابهم من جماهير البلد الأخرى، فكيف يتحكمون في قرارات البلد الأخرى؟! الأمر يسلم إذا كان الانتخاب عابرًا للحدود القومية، وكذلك المشاركة في مجلس أهل الحل والعقد. أمّا قصر المشاركة والمنافسة والانتخاب على دولة بعينها، ثمّ القول بإلزامية قراراتهم لدولة أخرى، فهذا لا يسلم فقها وسياسةً. ونفس الأمر بالنسبة للولي الفقيه، فكيف يكون كلامه ملزما لفقيه غيره في بلد أخري، ولكلّ منهما اجتهاده الخاص؟! فإن زعم أنّ ولايته من المعصوم مباشرة، فللفقيه الآخر

العقلاء وبنائهم، ولعله يُفهم أيضًا من بعض الخطب الجدلية لنهج البلاغة، بخصوص اعتبار بيعة المهاجرين والأنصار ما يؤيد هذا المعنى[1]. لذا: طِبْقًا لهذا المبنى كذلك فإنَ طاعة الوليّ الفَقِيه واجبة حتى على المسلمين الذين يعيشون في البلدان غير المسلمة، بصرف النظر عمًا إذا كانوا قد بايعوه على الولاية أم لم يفعلوا».

والاحتمال الثاني: لو وُجد بلدان إسلاميان وكان أحدهما فقط تحت حكم نظام ولاية الفَقِيه، فهل تجب طاعة ذلك الفَقِيه على جميع المسلمين الذين يعيشون في البلد الآخَر؟! الجواب أيضًا: نعم، يجب عليهم طاعة الوليّ الفَقِيه، إلّا إذا كانوا يرون من باب الاجتهاد أو التقليد أن حكومتهم مشروعة وواجبة الطاعة، ففي هذه الحالة سيكون تكليفهم الظاهري طاعة حكومتهم لا طاعة الوليّ الفَقِيه الذي يحكم البلد الآخر.

الاحتمال الثالث: لو أنّ كل بلد من مجموع بلدين أو عدة بلدان إسلامية قبل فقيه خاصّ به، ألَا يسري حكم أيٍّ من هؤلاء الفُقَهاء على مواطني البلدان الأخرى؟! فطِبْقًا للمبنى الأول (التنصيب من قبل الإمام المعصوم) فإنّ طاعة الوليّ الفَقِيه واجبة حتى على باقي الفُقَهاء[2]، كما هو الحال في اعتبار حكم أحد القضاة الشرعيين حتى بالنسبة إلى القاضي الآخر أو دائرة قضائه. وطِبْقًا للمبنى الثاني (التنصيب بالبيعة والانتخاب) فيتعين القول إن حكم أي فقيه نافذ وساري المفعول فقط على أهل بلده، ولا اعتبار له بالنسبة إلى الآخرين[3].

أن يزعم نفس الزعم ما دام المعصوم غائبًا غير مشاهد، والأمر معنوي غير حسّي، فتعود المسألة أيضًا إلى ما تقرر فهي ترجيح بلا مرجح.

(1) هذا الكلام لا يسلم من الاعتراضات المنهجية، حتى من بعض الباحثين الشّيعَة، راجع: قاسم شعيب، العقل السياسي الإسلامي، ط1، مؤسّسة الانتشار العربي بيروت، 2014م، ص186 وما بعدها. وراجع: محمد الصياد: مركزية الأمة في سياسة عليّ، سابق.

(2) والغريب أنه يسري حتى على باقي الفقهاء حتى ولو لم يكن هؤلاء الفقهاء من المعتقدين بولاية الفقيه، أي لا تشترط النظرية اعتقاد الفقهاء الآخرين بولاية الفقيه حتى يندرجوا تحتها، بل يكفي اعتقاد الوليّ الفقيه بولايته فقط! ومن ثمّ ينسحب اعتقاده هو بولايته ليشمل كلّ الآخرين.

(3) مجله حكومت اسلامى: سال اول، شماره 1، پاييز 1374، ص 81.

ومن المعروف أنّ الخُمَينِيّ ورفاقه من مُنظّري ولاية الفَقِيه يعتبرونها تنصيبًا من المعصوم لا من الناس كما مرّ. فتَقرَّر أن مذهبه نافذٌ وسارٍ على فُقَهاء الأمصار الأخرى.

وهنا نجد أنَ فُقَهاء ومُنظّري ولاية الفَقِيه قد جعلوها عابرة للحدود والأوطان، ولم يبالوا بحقَ الشعوب المسلمة الأخرى في تقرير مصيرها، وتحديد شكل نظامها السياسي. فكلام أهل الحلّ والعقد في إيران نافذ على الشعوب الأخرى، وعلى الخُبَراء الآخرين في الدول المسلمة الأخرى. ورأي الوليّ الفَقِيه في إيران نافذ على غيره من الفُقَهاء في إيران وخارج إيران. من هنا نفهم السلوك السياسيّ الإيرانيّ، في التمدُّد والتوسُّع، وزرع الجيوب الموالية، والتدخُّل في سياسات الآخرين، وامتطاء التَّشَيُّع، وتدجين الفُقَهاء، والبقاء في الوعاء الثوري الدائم[1]، بُغْيَة الوصول إلى الهدف الأكبروهو« الدولة العالمية دولة العدل المهدوية، مع أهمَية أن تكون إيران هي مفتاح التغيير العالمي»[2]، وعدم الإقراربمؤسَّساتية الدولة أو الانتقال إلى مرحلة الدولة، ونحو ذلك من ممارسات ليست سياسية بل أيديولوجية وطائفية في المقام الأول.

وسبب هذا الطرح هو موقف التيَّار الأصولي وخطَ الإمام من الديمقراطية ومفهوم سيادة الشَّعْب، يقول مجتهد الشبستري: « فالبعض يقول إنّ سيادة الشَّعْب الدينية تعني أن يتحرك الذين يعتقدون بقيم دينية معيَّنة في مسار الالتزام والوفاء العملي لها من موقع التقليد والتبعية للأشخاص الذين لا يعتقدون بضرورة تجديد القيم وإعادة النظر في المباني والقيم الدينية، والثقافة الاجتماعية وجعلها تتناسب وتتجانس مع قيم الديمقراطية، وليس فقط لا يبيحون ذلك بل يتحركون من موقع إثارة مشاعر الجمهور ضدّ قيم الحداثة وسيادة الشَّعْب. هذه الطائفة من الناس ترى أنه من أجل استلام الأمور والسُّلْطة

(1) والثورة تحتاج دومًا إلى غطاء نظري، وأيديولوجي. راجع: محمد عبد الجابري، العقل السياسيّ العربي، ص304.

(2) ثيولوجيا التشيُّع السياسي ص468.

فإنَ الحكومة الدينية مُلزَمة بوضع قوانين ومقرَّرات لمنع الأفكار المخالفة من الانتشار والتمدُّد في جوّ الأفكار، وربما يسمح باستخدام وسائل القهر والقُوَّة ضدَ الطرف الآخر لغرض كبت الرأي الآخر والحفاظ على المناصب الحكومية من الوقوع في أيدي الطرف المخالف ومِن ثَمَّ حفظ القيم الدينية التي يرون أنها هي الصحيحة والحَقَّة. إن أفراد المجتمع في عقيدة هؤلاء ينقسمون من جهة حقوق المواطنة إلى قسمين: مواطنون من الدرجة 1، ومواطنون من الدرجة 2، وإن مقولات الديمقراطية من قبيل حرية كل شخص ومسؤوليته في مقابل حرية الآخرين وعدم التمييز في الحقوق بين جميع الأفراد. كل ذلك لا معنى له في نظر هذه الجماعة، ومعنى سيادة الشَّعْب في نظر هؤلاء أن يتحرك الناس لاختيار المسؤولين في هذا النِّظام بالأُطُر المحدَّدة التي تراها هذه الفئة للناس»[1]. وبالإمعان في نظرة هذا التيَّار لمفاهيم الحداثة وسيادة الشَّعْب والديمقراطية نفهم طبيعة السلوك الذي يقوم به ومواقفه من الإشكاليَّات التي رصدناها.

كذلك من جملة الإشكاليَّات التي اعتَرَت النظرية تجاهل الظاهرتين الروائية والتاريخية في الفقه الشِّيعِيّ، بمعنى أنَ التاريخ العملي السياسيّ للشِّيعَة لم تُطَبَّق فيه نظرية ولاية الفَقِيه[2]، وكذلك الروايات الواردة في الأخبار المعتمدة ليست صريحة. أي ليست قطعية الدلالة على ولاية الفَقِيه. فيثبت أنَ الخُمَينِيّ قد خرم الإجماع الشِّيعِيَ الروائي والتطبيقي، وحَادَ عن الميراث الفقهيَ والحوزويَ، علاوة على أن قراءته لنظرية الحكم فيها نوع من تجهيل أعلام الشِّيعَة وفقهائهم السابقين عليه والمعاصرين له، في النجف وقم والمدن المقدَّسة عند الشِّيعَة.

---

(1) محمد مجتهد الشبستري: قراءة بشرية للدين، تعريب أحمد القبانجي، ط 1، مؤسّسة الانتشار العربي 2009م، ص 221، 222.

(2) يقول د.توفيق السيف: «لا بد هنا من الرد على المحاولات الهادفة إلى رفع النظرية من مستوى الفقه إلى مستوى العقائد. أي اعتبارها من قطعيات الدين أو ثوابت الشريعة. هذه المحاولات دافعها سياسي محض، ولا أهمية لها في العقل العلمي. ولاية الفقيه ليست أكثر من رأي فقهي ولد نتيجة لاجتهاد الفقهاء وأدلتها ومبرراتها لا تخرج عن هذا السياق ولهذا فهي مثل أي نظرية أخرى قابل للنقد والنقض والتعديل والمحاجَة، وليس لهذا أي أثر سلبي في الشريعة، ولا ينبغي أن يثير قلقًا». توفيق السيف: عصر التحولات، ط 1، الانتشار العربي بيروت 2016م، ص 283.

الفصل السادس

الخميني والمعارضة:
الانقلاب على الفقهاء وثوابت المرجعية وتراثها

ولكي يُرسِّخ الخُمَينِي رؤيته ونظريته، فكّك مراكز القوى الدينية وجماعات الفُقَهاء المخالفين له ولرؤيته حول الحكم وصورة الدولة، مع أنّ هؤلاء هم الخطّ العامّ للتشيُّع، وهم الأكثرية الغالبة، فبدأت مرحلة تفكيك المعارضين للخُمَينِي ونظريته حول ولاية الفَقِيه، وتَمثَّل هؤلاء في تيَّار عليّ شريعتي ومهدي بازركان وبعض فُقَهاء قم الكبار مثل شريعتمداري وغيره.

أولًا: مسائل الخلاف بين الخميني ومعارضيه

وبعد إقرار الدستور بدأ الخُمَينِيّ في تطهير الدولة من هؤلاء في مرحلة حاسمة من مراحل ترسيخ نظريته بقوة السُّلْطة والسلاح. والخُمَينِيّ بطبيعته المزاجية وجيناته الوراثية شخصيَّة مستبدَّة، حاسمة، لا تقبل الحلول الوسط في العموم، ومارس العنف ضدّ الجميع لا ضدّ رفاقه ومشايخه من رجال الدين فقط. يقول حسنين هيكل: «فقد قبض على بعض الناس بشكل تعسُّفي، وقدم للمحاكمة ما يقرب من 55 ألف شخص، بُرِئ عدد منهم، وأُعدِمَ 350 شخصًا في الثلاثة أشهر الأولى، واستمرّ تنفيذ أحكام الإعدام منذ ذلك الوقت، بعد تقديم أوهى الاتهامات، وبعد محاكمات تُعَدّ ضربًا من السخرية بالعدالة، ويُصِرُّ الخُمَينِيّ على أنّ هذه المحاكمات كانت تسودها روح القصاص، وليس الانتقام، ولكن الفرق بينهما لم يكُن واضحًا. ويفكِّر الخُمَينِيّ ويتحدث بأسلوب المطلق، وتهيمن عليه رؤيته لتاريخ الشِّيعَة هيمنة كاملة، فهو لا يمكن أن ينسى قط معركة صفين، ولذا رسخ في نفسه شكّ عميق من أي شيء له عَلاقة بالتحكيم أو الحلول الوسط»[1]. فهذه هي السمات الشخصيَّة للخُمَينِيّ، ومن خلالها يمكن فهم سلوك الخُمَينِيّ تجاه معارضيه، ونرصد هنا هؤلاء الفُقَهاء الذين عمل الخُمَينِيّ على تصفيتهم وتحجيمهم، وهم على كثرتهم لم يمكنهم مواجهة الخُمَينِيّ المتمسك بالنفوذ والسُّلْطة، وهذا الرصد يبيِّن موقع الخُمَينِي في الحوزة، وموقع الفُقَهاء الآخرين، إذ كان الخُمَينِيّ على هامش الحوزة فِقْهًا ومكانةً، في حين

(1) هيكل: مدافع آيات الله ص245، سابق.

كان الآخرون من مشايخه هم الأكثر أتباعًا وتصنيفًا. فأدرك الخُمَينِيّ أنهم سيشكِّلون مراكز قُوًى فِقهِيَّة واجتهادية ضدّ مشروعه -وهو ما حدث بالفعل- فعمل على إفراغ الساحة لنفسه.

وكي نفهم لماذا سارع الخُمَينِيّ باعتقال وتصفية المخالفين له من رجال الدين يجب أن نعرف مكانته وموقعه داخل الحوزة عشيَّة تنصيبه قائدًا للثورة الإسلامية في إيران. فالخُمَينِيّ لم يكُن المرجع الأول -فضلًا عن أن يكون الأوحد- في الحوزة الشِّيعِيَّة. ففي النجف كانت مَرجِعِيَّة الخوئي، وفي كربلاء كانت مَرجِعِيَّة الشيرازي، وفي قم كلبايكاني وشريعتمداري ومرعشي نجفي[1].

يقول منتظري في مذكراته عن وضع الْمَرجِعِيَّة بعد رحيل البروجردي: «بعد وفاة آية الله البروجردي كان لآية الله شريعتمداري ولآية الله الكلبايكاني وإلى حدّ ما لآية الله مرعشي النجفي، مقلّدون ومريدون. ولكن بالنسبة لآية الله الخُمَينِي لم يكُن الأمر كذلك. وبعد ليلة واحدة من وفاة آية الله البروجردي ذهبت إلى بيت الإمام، وصلينا المغرب والعشاء، وجلسنا حوالي ساعة ونصف، وتحدثنا، وخلال هذه الفترة لم يأتِ حتى شخص واحد، وأساسًا إنه لم يكُن في وادي الْمَرجِعِيَّة، ولا أحد كان يعطيه الأموال. ولكن في قضية الإيلات والولايات -الثَّورة البيضاء للشاه- قد دخل متشددًا في الساحة، وكان يُصدِر البيانات، وأنذاك تَوَجَّه إليه الناس شيئًا فشيئًا»[2].

(1) راجع: إيران من الداخل ص128. وتقول الدكتورة أمل حمادة: «يذكر أن الإمام الخُمَينِي لم يكن مرجعًا مطلقًا/وحيدًا للشيعة في العالَم، وإنما كان حائزًا على لقب آية الله العظمى مع عدد من آيات الله مثل مرعشي نجفي، والسيد كاظم شريعتمداري، والسيد محمد هادي الميلاني وآخرين». الخبرة الإيرانية ص315.

(2) ظلامات سماحة السيد محمد كاظم شريعة مداري، 17 أبريل 2015م. سابق. ونفس كلام منتظري نقله هوشنك نهاوندي في كتابه: «الخُمَينِي في فرنسا»، ص40. وذهبت الباحثة فاطمة الصمادي إلى أنَّ الخُمَينِيّ كان مرجعا مطلقًا للشيعة في العالَم بعد وفاة البروجردي، سيما بعد أن اختاره مجتمع مدرسي حوزة قم مرجعًا مطلقًا للشيعة في العالَم بعد وفاة البروجردي. وهذا مخالف للحقيقة والواقع الذي كان قائمًا، ومخالف لِمَا نقله منتظري في مذكراته، ولما قاله

هذه كانت المرجعيات المتصدرة والمعتمَدة لدى جماهير الشِّيعَة في العواصم الشِّيعِيَّة الكبرى! فموقع الخُمَينِيّ في الحوزة كان على الهامش، واشتهر بكونه زعيمًا سياسيًّا أكثر من كونه فقيهًا ومرجعًا -ألمح إلى ذلك أيضًا هوشنك نهاوندي[1]- حتى إن كثيرًا من الجماهير الشِّيعِيَّة يتبعونه سياسيًّا لكنهم لا يقلِّدونه فقهيًّا، فكانت مدينة أصفهان على سبيل المثال من أشدّ المدن تأييدًا للثورة وللخُمَينِي، لكن أهلها كانوا في مُجمَلهم مقلّدين لمَرجِعِيَّة الخوئي في النجف[2].

والشاهد أن أغلبية وكبار المراجع المعتمَدين في ذلك الوقت في قم كانوا ضدّ نظرية ولاية الفَقِيه[3]، باعتبار أنها من مهامّ الإمام الغائب. وكانوا في مُجمَلهم يؤمنون بنظرية النائيني في الثَّورة الدستورية، وهي الإشراف على مطابقة القوانين السارية للشريعة الإسلامية، على النحو الذي قرَّره دستور 1906م[4]. ويذهب رأي قوي إلى أنّ الخُمَينِيّ لم يكُن قائدًا حقيقيًّا للثورة، بل إنه حصد نتاج غليان المجتمع لعشرات السنين قبل نشوب الثَّورة في

الخُمَينِيّ نفسه بعد وفاة البروجردي بعامين بعد تَقلُّد محسن الحكيم أمر المرجعية، كما سننقل لاحقًا. وجاء في موقع تاريخ إيران: «بعد وفاة آية الله بروجردي، تولى إدارة الحوزة العلمية ثلاثة من كبار المراجع هم آية الله كاظم شريعتمداري وآية الله محمد رضا كلبايكاني وآية الله شهاب الدين مرعشي نجفي. وبعد وفاة آية الله شريعتمداري كان مرجع التقليد هو آية الله كلبايكاني ثم خلفه آية الله شهاب الدين مرعشي نجفي ثم آية الله آراكي. إضافة إلى منصب القائد الأعلى للثورة الإيرانية كان الإمام الخُمَينِي يُعَدّ أحد مراجع التقليد البارزين في إيران». راجع: فاطمة الصمادي، التيَّارات السياسية في إيران، ص96. وانظر موقع «تاريخ ايرانى»، 1373سال معرفى مراجع تقليد شيعيان: http://cutt.us/XRIsZ

(1) يقول د.هوشنك نهاوندي: «أصبح الخُمَينِي مشهورًا في بلده لكنه بالتأكيد لم يكُن الأبرز في سلسلة المراجع الشِّيعِيَّة، لذا وجب تحويله سريعًا إلى شخصية من شأنها أن تكون منافسة لمحمد رضا شاه» - الخُمَينِي في فرنسا، ط1، مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية، الرياض 2017م، ص138.

(2) إيران من الداخل ص130، وص138.

(3) إيران من الداخل ص138.

(4) إيران من الداخل ص137، وفي رأي أحد المجتهدين هناك: «عندما تُقام الحكومة الإسلامية ويستتبّ الأمر للفقهاء على النحو الذي هو حاصل الآن، ماذا بقي للإمام المهدي لكي يفعله إذا ما أذن الله بعودته من غيبته؟!». السابق ص138.

ساعة الصفر، وجنى ثمار إسهامات القائد مصدق (ت:1967م) والكاشاني (ت:1961م) وشريعتمداري (ت:1986م)، ومِن ثَمَّ فإنّ القائد الحقيقي للثورة هو «التَّشَيُّع الإيرانيّ»[1].

ولكي يكون الأمر واضحًا أكثر، نضرب مثالًا للتقريب: مَرجِعِيَّة النجف الآن على سبيل المثال مستقرة في أذهان الأتباع والمقلِّدين، من حيث الترتيب القيادي والهرمي والأعلمية، فماذا لو جاء فقيه من الدرجة الثانية ممن يلي الأربعة الكبار في النجف (السيستاني والحكيم والفياض والنجفي)، وأعلن تمرُّده عليهم جميعًا، وخرج عن الموروث الفقهيّ لتلك المرجعيات، ولم يكتفِ بذلك بل سعى في تحجيمهم، واعتقال بعضهم، ومصادرة آراء الآخرين؟! هذا انقلاب على ميراث الْمَرجِعِيَّة، وثوابتها المستقرَّة المتعارَف عليها منذ زمن، وهذا هو الذي حصل بالضبط في قم، وفي العالم الشِّيعِيّ، «فما بعد الخُمَينِي ليس كما قبله»[2].

علاوة على الخلاف العلمي الأطروحاتي بين الخُمَينِيّ من ناحية والمَرجِعِيَّة القميَّة من ناحية أخرى، إلا أن بين المراجع بعدًا شخصانيًّا، بسبب تَبَدُّل مواقع النفوذ وحب التفرُّد والهيمنة الذي قرأه المراجع في أطروحة وتطبيق الخُمَينِيّ، علاوة على أنّ الخُمَينِيّ أقلُّهم علمًا وأصغرهم سِنًّا، فالرجل لم يرُقْ له استمرار هذا الوضع فسعى إلى تجفيف منابع المراجع الآخرين، وتأميم وتذويب وانصهار المؤسَّسة الدينية لصالح الدولة التي يقبع على رأسها[3]، وقلب الهرم ليصير رأسه بالأسفل وقاعدته بالأعلى، أي انقلب على ثوابت الْمَرجِعِيَّة وميراثها المستقر.

هنا أيضًا لفتة مهمَّة حول انقلاب الخُمَينِيّ على الْمَرجِعِيَّة القمية: فانقلابه ليس فقط على الفُقَهاء الكبار وأساتذته وتبديل المقاعد والمواقع والنفوذ،

(1) ثيولوجيا التشيُّع السياسي بين حقّ الله والشعب وواقع الممارسة، ص457.

(2) انظر: الحراك الشِّيعِيّ ص20.

(3) راجع: د.آمال السبكي: إيران بين ثورتين، ص209.

وليس فقط انقلابًا على الموروث الفقهيّ المستقر المتعارف عليه[1]، وإنّما أخطر ما في انقلاب الخُمَينِيّ هو الانقلاب على استقلال المؤسَّسة الدينية الشِّيعِيَّة الذي تباهى به علماء الشِّيعَة على مرّ العصور، إذ تَمتَّعَت الْمَرجِعِيَّة الشِّيعِيَّة عمومًا بنوع من الاستقلال عن السُّلُطات المركزية في معظم العصور، لأنّ الطُّوسي عندما أسَّس الْمَرجِعِيَّة ابتعد عن عاصمة الخلافة في بغداد وتَوَجَّه نحو النجف، وهي المكان المهجور وقتئذ الذي لا زرع فيه ولا ماء، فأسَّس الحوزة العلمية، ولطبيعة المكان والزمان فقد استقلّت الحوزة عن تدخلات السُّلُطات المركزية في الدولة العباسية والدول المتعاقبة، ثم صارت مع مرور السنين استقلالية الحوزة عن السُّلُطات جزءًا لا يتجزأ من كينونتها مَرجِعِيَّةً دينيةً شِيعِيَّة. إضافةً إلى اعتزال الحوزة السياسيّ الذي رافق الاعتقاد بغيبة الإمام الثاني عشر، وأنه هو المخوَّل إليه إقامة الدولة المنشودة في الفكر الشِّيعِيّ، فلم تزاحم الْمَرجِعِيَّة بناءً على تلك القناعات، لم تزاحم السُّلُطات المركزية في الدول المتعاقبة، بل وقفت في أحايين كثيرة موقفًا سلبيًّا من أيّ ثورة ضدّ أنظمة الحكم القائمة، وإنْ تَعاطَفَ بعض جماهير الإماميَّة مع دول شِيعِيَّة مماثلة على منهج تشيُّع آخر غير المنهج الإمامي، كالدولتين الفاطمية والبويهية، لكن لم يُشارك الشِّيعَة الإمامِيَّة أبدًا في صناعة القرار السياسيّ في تلك الدول، وظلّ الوضع على ما هو عليه حتى جاء الصَّفَويُّون فاحتاجوا إلى دعم رجال الدين، وأقاموا التحالف الشهير مع المحقّق الكركي وبعض رجال الدين (ثنائية: الفَقِيه-السُّلْطان)، ومنذ يومئذٍ يتطلَّع كثير من الفُقَهاء إلى البلاط السُّلْطاني، وكثير من الشاهات يتطلعون إلى الْمَرجِعِيَّة داعمًا وظهيرًا في مواجهة التحديات المجتمعية والقلاقل الشَّعْبية، بما تمثله الْمَرجِعِيَّة من هيبة ونفوذ عند الجماهير، وخطابٍ تخديريّ أحيانًا. لكنْ ظَلّ تيَّار عريض من رجال الدين، بل التيَّار الأكبر، يرفض هذا التحالف

---

(1) راجع: حوارات أحمد الكاتب مع المراجع والعلماء والمفكرين، مع الشيخ حسين عليّ المنتظري في كتابه «موعود الأيام»، ص279.

بين الفَقِيه والسُلْطان، منذ الدولة الصَفَويَّة ومرورًا بالقاجاريين وانتهاءً بالبهلويين، حتى جاء الخُمَينِيّ. وقد مرّ بمراحل وأطوار مختلفة ومتعاقبة فاعتقد في البداية بالحكومة الدستورية وبتنظيرات النائيني، ثمّ اختلق نظرية ولاية الفَقِيه. ويبدو أنه درس التاريخ الشِيعِيّ جيدًا، ودرس العَلاقة بين الْمَرجِعِيَّة الشِيعِيَّة والبلاط السُلْطاني دراسة فاحصة ومتأنية، مِمّا جعله يبلور مشروعه الخاصّ. فإذا كانت الْمَرجِعِيَّة قبل الصَفَويّين مستقلَّة تمامًا ولا عَلاقة لها بالسياسة، وإذا كانت في عهد الصَفَويّين والقاجار والبهلويين متحالفة مع السُلْطان[1]، فلم يبق سوى طرحٍ واحد هو إدماج الْمَرجِعِيَّة الفِقهِيَّة مع السلطنة، فيصير الفَقِيهُ سلطانًا، ويصيرُ السُلْطانُ فقيهًا. وهذه الحبكة الجديدة والتلفيق بين عدَّة رؤى سابقة مثَّلت انقلابًا حقيقيًّا على ثوابت الْمَرجِعِيَّة التاريخية، وذلك من قبيل:

1- الجهاد ضدّ البهلويين: كان الخمينيّ في أثناء معارضته لنظام الشاه يدعو للجهاد ضده، لكنّه حينما صار مكان الشاه حرّم معارضة أحدٍ له. ففي عهد الشاه كان يقول: «أنتم تعلمون ما جناه على الإسلام فُقَهاء السلاطين، وتعلمون ما لتعامل الفَقِيه مع الجائر من تأثير في الناس، فانضواء الفَقِيه تحت لوائهم يكون أشدَّ ضررًا على الإسلام من انضواء أي فردٍ عاديّ آخَر»[2]. ويقول: «اطردوا فُقَهاء السلاطين! هؤلاء ليسوا بفُقَهاء، فقسم منهم قد ألبستهم دوائر الأمن والاستخبارات العمائم لكي يدعوا الله للسُلْطان ويستنزلوا عليه بركاته ورحماته، وقد ورد في الحديث في شأن هؤلاء: «فَاخْشَوْهُمْ عَلَى دِينِكُم». هؤلاء يجب فضحهم، لأنهم أعداء الإسلام.

(1) ثنائية الفقيه والسلطان في عهد الصفويين والقاجار يؤصل لها الميرزا أبو القاسم القمي صاحب كتاب قوانين الأصول المعروف (ت: 1231هـ/1816م) في رسالة أرسلها إلى الشاه القاجاري آغا محمد خان قال فيها: «الملوك وظيفتهم حفظ أمور الناس المعيشية والدنيوية، والفقهاء وظيفتهم حفظ دين الناس، الفقيه يحتاج إلى الملك، والملك يحتاج إلى الفقيه». توفيق السيف: عصر التحولات، ص305.

(2) الحكومة الإسلامية ص 141.

يجب على المجتمع أن ينبذهم، ففي نبذهم واحتقارهم نصر للإسلام ولقضية المسلمين. يجب على شبابنا وأبنائنا انتزاع عمائم هؤلاء من فوق رؤوسهم»[1]. ويُسمّيهم «فُقَهاءَ القصور»، ويجب «طردهم من صفوفنا وإبعادهم عن زيّنا، وفضح أعمالهم»[2].

بالطبع فإنَ الخُمَينِيَ يقصد هنا فُقَهاء الشِيعَة الذين تحالفوا وتعاونوا مع الصَّفَويّين والقاجار، والبهلويين، أي إنّه يعلن رفضه لثنائية (الفَقِيه-السُلْطان)، ويرى أنّ أيّ تحالُفٍ بين الفَقِيه والسُلْطان سيؤدِّي إلى مزيد من الاستبداد المشرعَن باسم الدين والمذهب، ومزيد من فقدان العلماء صلاحيتَهم الأساسيَّة في تقويم الْمُعَوَجّ، وترشيد الحُكَّام والنصح لهم.

لكن السؤال المهمّ هنا: عندما وصل الخُمَينِيّ إلى الحكم، لماذا لم يقبل بانتقاد الفُقَهاء لحكمه أو لنظريته؟ ولماذا تلاشت في ذهنه وفي ذهن أتباعه فلكورية «فُقَهاء القصور»؟!

والجواب: أنَ نقد الفَقِيه للسُلْطان كان مُباحًا، بل واجبًا عند الخُمَينِيَ عندما كان الفَقِيه في حالة تحالُفٍ مع السُلْطان، لكن عندما صار الفَقِيهُ هو السُلْطان وهو الحاكمُ بالنيابة عن الإمام المعصوم، فلا يجوز الردّ عليه، لأنّه مجتهد، ورأيه يلزم رعيته ومقلّديه، لأنّه لا يُفرق بين الحكم والفتوى، فالحكمُ واجبٌ وعلى الجميع الالتزام به، حتى الفُقَهاء المنافسين والمراجع المعتبَرين. لكن يظهر هنا إشكالٌ فقهيَ آخر: هل ذلك الفَقِيه الذي تحالف مع السُلْطان الصَّفَويَ أو الشاه القاجاري لم يكُن مَرجِعِيَّةً، ولم يكُن مجتهدًا؟ والجواب أنه كان مجتهدًا ونائبًا عن الإمامِ أيضًا كما صرّح المحقّق الكركي، وأيّ فعل أو ممارسة للسُلْطان كانت بشَرْعَنَة وإذن من الفَقِيه، فلماذا إذًا انتُزعت القداسة من حكمِ الفَقِيه في عهد الصَّفَويّين ومَن بعدهم، وأُعطيت للوليّ الفَقِيه/الخُمَينِيَ؟ هذا ترجيحٌ بلا مُرجّح، لا تستسيغه القواعد الفِقهيَّة

---

(1) السابق ص143.

(2) السابق 132.

وأصول الاستنباط. وبطريقةٍ أُخرى: لماذا يصير قول الوليَ الفَقِيه حُجَّة وأقوال غيره من المراجع في عصره أو في العصر الذي قبله غيرَحُجَّة. مع أنهم جميعًا متساوون في الاجتهاد والأعلمية؟ فهنا تناقُضٌ صريحٌ من الخُمَينيّ بتجويزه، بل دعوته إلى نزع عمامات الفُقَهاء الذين يعتبرهم مشاركين للسُّلْطان في السياسة. ويرفض في الوقت نفسه الاعتراض على الفَقِيه إذا مارس السياسة. أو مارس الظلم والاستبداد بنفسه لا بواسطة السُّلْطان! فبعد أن كانت مهمَّة الفَقِيه عند الخُمَينِي مواجهة الظلم، صارت مهمَّة الفَقِيه تدعيم الحكومة الإسلامية، وإثبات ولائه لها. وأن لا يجهر بأي مواقف معارضة لها، تخدم الإمبريالية والصهيونية. وما شابه ذلك من تُهَم معلَّبة. يردِّدها صقور المحافظين دائمًا، بما يعني أنّ الخُمَينيّ سعى لتدجين الفُقَهاء وتحويلهم جميعًا إلى فُقَهاء سلاطين لَمَّا صار هو السُّلْطان. وهذا التحوُّل في تركيبة المؤسَّسة الدينية لم يلتفت إليه أحدٌ. سوى ما كان من التفاتة مُهمَلة من حسين منتظري الذي وصف اليمين المتشدد الذي يبرِّر سياسة الخُمَينيّ على طول الخط بـ«فُقَهاء السلاطين»[1].

2- أحادية الفقه السياسي: قبل قدوم الخُمَينيّ نشأت في الحوزة العلمية عدَّة نظريات سياسية، وكان داخل الحوزة شدّ وجذب وتفاعلات بشأن أنظمة الحكم، والغيبة، والانتظار، والحكومة الدستورية. وكل هذه النظريات أنضجت الفقه الشِّيعِيّ فترة ما قبل الخُمَينِي، حتى جاء الخُمَينِيّ بنظرية ولاية الفَقِيه، وبدأ في تطبيقها ومأسستها، حتى خفَتَ أو انتهى تمامًا الاجتهاد السياسيّ داخل الحوزة، نظرًا إلى التضييق على المخالفين، ووَأْد أفكارهم، واعتقال عدد كبير منهم، وتصفية آخرين[2]. علاوة على مَأْسَسَة

---

(1) الشيماء العقالي: نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها في إيران، ص174.

(2) عشية قيام الثورة كانت أغلبية المراجع ضدّ فكرة ولاية الفقيه، ومشاركتهم في الثورة كانت ضدّ الشاه وفي أذهانهم تطبيق نموذج الحكم الدستوري. وكان ذلك منهج الآيات الكبار المعتمدين في قم (كلبايكاني وشريعة مداري ومرعشي نجفي)، وكان هذا المنهج هو السائد في قم ومشهد، والمتعارف عليه في الثقافة الإيرانية الشائعة، ولم يعترض الليبراليون على الحكم الدستوري أو الرجوع إلى ما ◄

النظرية وقولبتها داخل النِظام التعليمي والثقافي والإعلامي، بوصفها أصل المذهب والخطّ العامّ، والميراث المتعارف عليه والثابت والمستقِرّ! وبهذا انتهى عصر الاجتهاد الفقهيّ السياسيّ في حوزة قم، وسمحت الدولة وشجَّعَت الاجتهاد في إطار نظرية الخُمَيني، بما يسهّل نشرها وترسيخها، وتثبيت دعائمها، والاستدلال لها عبر التأويلات المذهبية، بتعسُّف ملحوظ لا ترتضيه سياقات اللغة ولا قواعد الاستغلال، وهذه هي أصعب معركة واجهها الخُمَينِي بشهادة تلامذته ورفاقه، أعني معركة تغيير اتجاهات الحوزة القمية من معارضة ولاية الفَقِيه إلى داعمٍ ومؤيِّد[1]، وكان هذا بوسائل عديدة منها وسائل غير شريفة كالاعتقالات والإقامة الجبرية، والتهديد بالتصفية عبر اللجان الثورية والميليشيات، والهتافات المناهضة المنادية بالموت لمعارضي ولاية الفَقِيه، حتى تَقلَّص نفوذ المعارضين خوفًا ورهبًا، لصالح الحراك الثوري المؤيِّد[2].

3- أُحادية الْمَرجِعِيَّة: فعلى الرغم من سماح الخُمَينِيّ لغيره مِن المراجع بممارسة دورهم المرجعيّ داخل الحوزة في قم، فإنّه فرّغ الْمَرجِعِيَّة من مضمونها، فنظرية ولاية الفَقِيه للخُمَينِيّ لا تفرِّق بين الحكم والفتوى، بمعنى أنَ الخُمَينِيّ عندما يجتهد اجتهادًا أداه إليه النظر الفقهيّ فإنّه مقدَّم على غيره من المراجع، لأنه المرشد الأعلى والوليّ الفَقِيه، فجعل الولاية مُرجّحًا

يُشبه دستور 1906م، لكن جميع التيّارات فوجئت بفرض نظرية ولاية الفقيه كأمر واقع، يوازيها حملات مداهمات واعتقالات ولجان ثورية/ميلشيات تهاجم البيوت الشخصية للمعارضين بعيدًا عن العرف القانوني والقضائي، مستغلة الحالة الثورية التي يمرّبها الشارع. وقد أثمر هذا النهج في تقوقع المعارضين لولاية الفقيه، فيقول فهمي هويدي: «فإنّ معارضة ولاية الفقيه المطلقة للفقيه قد ضاقت دائرتها بعد مرور ست سنوات على مباشرتها، بحيث أصبحت تلك المعارضة محصورة في المراجع الكبار، وتلاميذهم المقربين من أصحاب الولاء الشخصي، أو الالتزام الشديد بفكر أولئك المراجع وموقفهم الفقهي». إيران من الداخل ص142.

(1) إيران من الداخل: ص 141.

(2) السابق نفس الموضع. ولا تزال بعض الأصوات تنادي بمحدودية ولاية الفقيه، لكنها تبقى على الهامش الفقهي والحوزوي والسياسي. راجع: فاطمة الصمادي: التيّارات السياسية في إيران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 1، 2012م بيروت، ص 131.

من المرجّحات الفِقهيَّة، من حيث درى أو لا يدري، وهذه إضافة في أصول الفقه الشّيعِيّ. فالمعتمَد أنّ المراجع متساوون، ومن حقّ المقلّد أن يقلّد مَن يشاء، لكن الخُمَينِيّ جعل رأي الوليّ الفَقِيه مُلزِمًا للمقلّدين، وللمراجع الآخرين أيضًا، في كلّ الشؤون العامَّة: السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وما يمَسّ الأُمَّة والمجتمع.

فوحَّد الخُمَينِيّ الْمَرجِعِيَّة تحت رايته، وكبح زمام الْمَرجِعِيَة العُلْيَا المتمثلة في المراجع الكبار، وعندما سُئِلَ عن الْمَرجِعِيَّة الدينية والقيادة السياسية قال: «لا تفصيل بينهما، وليست ولاية القيادة السياسية إلا للمجتهد الجامع لشروط التقليد»[1].

بهذا شنّ الخُمَينِيّ انقلابًا حقيقيًّا على كلّ ثوابت الْمَرجِعِيَّة الشِّيعِيَّة، ونجح في تدجين الْمَرجِعِيَّة وتأميمها ونزع استقلاليتها وتحويلها إلى مؤسَّسة رسمية من مؤسَّسات النِّظام، يجب أن تخدِم عليه وتدعمه، وتُثبت ولاءها له، وهو ما سيتجلى أكثر في موقف الخُمَينِيّ من تنظيرات الفُقَهاء المعارضين لنظرية ولاية الفَقِيه.

ثانيًا: الخميني وتفكيك مراكز القوى في قم

بدأ الخُمَينِيّ مع مشايخه وأساتذته في الحوزة، لإدراكه خطورة المعارضة المتلحفة بلحاف الدين والمذهب، لأنه مارسها مِن قَبلُ ضدّ الشاه، وقد آتت أُكُلَها، نظرًا إلى طبيعة وأحشاء المجتمع الإيرانيّ الدينية، التي تؤمن برجال الدين، وتلتزم بأوامر الفُقَهاء، فسارع الخُمَينِي إلى القضاء على مراكز القوى داخل الْمَرجِعِيَة الدينية في قم، ممَّن يُتوقَّع أن يتسببوا في قلاقل تُهدِّد طموحه الشخصي ومشروعه السياسي. وجدير بالذِّكْر أن الشاه نفسه، بل أن الدولتين القاجارية والبهلوية بتاريخهما الطويل والراسخ في حكم الدولة الإيرانيَّة، لم تلجأ السُلُطات فيهما قَطّ إلى إعدام رجال الدين أو تضييق

(1) راجع: حامد حيدر: تعيين الأراكي مقدمة لفرض مرجعية خامنئي، الوسط، العدد 99، 1993/12/20م.

الخناق عليهم بالصورة التي فعلها الخُمَينِي، بل إن القوانين الإيرانيَّة آنذاك كانت تعطي حصانة لمراجع التقليد ولا تسمح بمحاكمتهم وإعدامهم[1]. ونرصد هنا بعض من ضيِّق الخُمَينِيّ عليهم لمخالفتهم الفِقهِيَّة والسياسية له.

1- شريعتمداري

كان شريعتمداري (1905-1986م) أكبر مَرجِعِيَّة دينية في قم، وأحد أهمَ المراجع في العالَم كله، وكان معارضًا شرسًا لنظرية «ولاية الفَقِيه» التي اعتمدها الخُمَينِي بعد انتصار الثَّورة. وفي سنة 1982م اعتُقل صادق قطب زاده بتهمة التخطيط لاغتيال الخُمَينِي، واعترف أن شريعتمداري متورط معه في التخطيط، فاعتُقل شريعتمداري واتُّهم بالتخطيط لاغتيال الخُمَينِي، ووُضع تحت الإقامة الجبرية، وأُنهِيَت علاقته بالحوزة في قم، وأُجبِرَ على الظهور في التليفزيون حاسر الرأس من دون عمامته يعتذر ويطلب العفو من الخُمَينِي، وتَعرَّض للضرب والإهانة، وأحرقوا مكتبته الضخمة التي ظلّ أعوامًا عديدة يلملم أطرافها، في مشهد يدلّ على عدم احترام العلم والعلماء. وأصابه المرض وهو في طور الإقامة الجبرية، ورفضت السُّلُطات تطبيبه وإسعافه، فتوُفِّي في بيته ودفنته الأجهزة الأمنية ليلًا في مقبرة مهجورة، ولم يحضر جنازته أحدٌ.

إنّ حقيقة الخلافات بين الخُمَينِيّ وشريعتمداري لم تكُن سياسيَة أو علمية بقدر ما كانت شخصيَّة، فالخُمَينِيّ كان يبغي من وراء ذلك التفرُّد بالساحة الفِقهِيَّة والسياسية، إضافة إلى أن شريعتمداري كان قائدًا حقيقيًّا -على الأرض- للثورة وناطقًا باسم المعارضة، وقد بايعه كريم سنجابي، القائد الأهمَ في الجبهة الوطنية، مِمَّا جعل عمليًّا جميعَ المعارضة تحت لواء شريعتمداري[2]، وهذا كله لم ينسَهُ الخُمَينِيّ.

ووجود شريعتمداري مَرجِعِيَّةً أولى في قم والعالَم الشِّيعِيّ ـ مع طرحه

(1) ظلامات سماحة السيد محمد كاظم شريعة مداري، سابق.

(2) هوشنك نهاوندي: الخُمَينِيّ في فرنسا، ص196.

وتمسُّكه بمشروعٍ مغاير لطرح الخُمَينِي[1]- يَحُول دون تحقيق الخُمَينِيّ أهدافه الخفيَّة. وطموحه الشخصي في السيطرةِ على الحوزة، وأن يصير كبيرها الأوحد، لتسهل عملية تأميمها لصالح الدولة والنِّظام الجديد. علاوة على أنّ شريعتمداري كان ضدّ ولاية الفَقِيه. فقد أدلى شريعتمداري بحديث صحفي لصحيفة «كيهان» اقترح فيه ابتعاد العلماء عن قَبُول أي منصب حكومي، وأن لا يتدخلوا في السياسة. إلا عند الضرورة القصوى، حتى يحتفظوا بوقارهم وهيبتهم في أعيُن الناس[2]. وكان شريعتمداري هو أول مراجع قم الذين جهروا برأيهم في معارضة صيغة ولاية الفَقِيه التي تبناها الخُمَينِي، وقال صراحةً إنه يؤيّد ولاية الفُقَهاء من خلال لجنة إشراف على القوانين. ولم يكُن ذلك معبِّرًا عن رأي شخصي فقط، بل كان معبِّرًا عن التيَّار السائد والمستقر في الفقه الشِّيعِيّ والحوزة العلمية[3].

ومن أقوال شريعتمداري: «إن حكومة الشَّعْب هي السُلْطة التي يُقِرّ بها الإسلام، والديكتاتورية تعيد البلد إلى عهد النِّظام الطاغوتي السابق. وإن أصل 110 في الدستور (أصل ولاية الفَقِيه) يسلب الناس صلاحيَّاتهم واختياراتهم ويناقض الأصول التي تُعطِي للناس حقّ الانتخاب، لذلك لا بد من إصلاحه ورفع هذا الإشكال»[4].

وأصدر بيانًا يقول فيه: «خلال اجتماعات مجلس الخُبَراء نبَّهنا مرارًا وتكرارًا مواقفنا عن لزوم تصحيح وإكمال بعض موادّ الدستور. والآن نذكر مرة أخرى عن ضرورة وجوب حفظ أركان الحكم الشَّعْبي، في إطار تعاليم الإسلام العُلْيَا،

---

(1) ينقل حسن الصفار في مكاشفاته أنّ آية الله شريعة مداري «كان مرجعًا منفتحًا، وأقام علاقة مع المؤسسات الإسلامية السُّنِّيَّة كرابطة العالم الإسلامي، وأثناء وجودي -الصفار- في قم جاء وفد من الرابطة برئاسة الشيخ أبو الحسن الندوي، وجرى لهم استقبال طيب وحصل حوار جميل للتقريب بين فئات الأمّة وأتباع المذاهب الإسلامية». مكاشفات الشيخ حسن الصفار. ط/ العبيكان 2008م، ص89.

(2) د.أحمد زكي: آية الله الخُمَينِي بين الثورة والطغيان، ص330، طبعة دار الكتب 2015م.

(3) إيران من الداخل: 138.

(4) معممون في سجون الخُمَينِي، المثقف الجديد، سابق.

ذلك لأنّ الحكم يجب أن يكون قائمًا على أصالة وماهية حكم الشَّعب»[1].

فالخطَّ الفقهيّ السياسيّ الذي كان يسير عليه شريعتمداري مخالفٌ تمام المخالفة لخطّ الخُمَينِيّ الذي أراد التفرُّد بالسُّلْطة والنفوذ بعيدًا عن المؤسَّسات الرقابية، والانتخابات الشَّعبية. فمرَّر مشروعه تحت غطاء نظرية «ولاية الفَقِيه»، في حين أن شريعتمداري كان يردِّد نفس نظرية النائيني مُنظِّر الثَّورة الدستورية. وهذا الخطّ الفكري لشريعتمداري كان الخطّ الأقوى الذي تتلقاه الجماهير بالقَبُول في النجف وقم ومشهد وأصفهان ولبنان (حيث تلميذه موسى الصَّدر وأخوه رضا الصَّدر)، فكان لا بدّ من تدخُّل حاسم لتغيير مواقع النفوذ، وحسم المعركة على الأرض، فسياسة فرض الأمر الواقع هي سياسة تبناها الخُمَينِي في كلّ صراعاته مع رفاقه من رجال الدين، بل وفي كلّ صراعاته مع الآخر.

موقع شريعتمداري في الحوزة:

تَتلمَذَ شريعتمداري على يد بروجردي، وبعد رحيل بروجردي تَصدَّر شريعتمداري في قم وتَصدَّر محسن الحكيم في النجف، ثم تَصدَّر شريعتمداري الْمَرجِعِيَّة في العالَم كله بعد رحيل محسن الحكيم. يقول مهدي الحائري اليزدي في مذكراته: «كان شريعتمداري في عداد زعماء الْمَرجِعِيَّة الشِّيعِيَّة، وكان في عداد الحكيم، وبعد الحكيم يمكن القول إن شريعتمداري كان الأول، وإن مقلَّديه كانوا أكثر من مقلَّدي سائر المراجع»[2].

وتَفرَّد شريعتمداري بالمَرجِعِيَّة في العالَم الشِّيعِيّ من حيث عدد الأتباع والمقلِّدين ودافعي الخُمس، وكذلك من حيث التلاميذ، وكان من مشاهير تلامذته موسى الصَّدر، وأخوه رضا الصَّدر الذي وصّى شريعتمداري بأن يصلي عليه بعد موته، لكن السُّلْطات لم تنفِّذ الوصية، واعتقلت رضا الصَّدر.

---

(1) ظلامات سماحة السيد محمد كاظم شريعة مداري، 17 أبريل 2015م. http://cutt.us/qk3kO

(2) السابق.

وكان كلبايكاني يلي شريعتمداري في الترتيب من حيث الشهرة وعدد الأتباع والمقلِّدين، وإن كان أكبر سنًّا. ويليه مرعشي نجفي. وكان هؤلاء «الثلاثة الكبار» -كما يُطلق عليهم في قم- ضدّ نظرية ولاية الفَقِيه.

وممّا يدل على موقع ونفوذ شريعتمداري في ذلك الوقت أنَ بعض قادة حزب الدعوة المقيمين في إيران في عهد الشاه كانوا يتعاونون مع مَرجِعِيَّة كاظم شريعتمداري، لا سيما عليّ التسخيري، وسعيد النعماني، وقاسم الحائري، ومحمد هادي الغروي، وغيرهم. وكانوا يُصدِرون في بداية سبعينيات القرن الماضي مجلة «الهادي» باللغة العربية التي تمثِّل مَرجِعِيَّة شريعتمداري وتروِّج نشاطاته[1]. وهذا التعاون ربما أثار حفيظة الخُمَينِيّ في ما بعد.

وكانت لمحمد كاظم شريعتمداري اليد الطُّولَى في إيران، وكان مرجعها الأول، وتَصدَّر للمَرجِعِيَّة في العالَم -مع الخوئي- بعد وفاة محسن الحكيم، ولم يكُن من المعقول أن تخلو الساحة الفِقهِيَّة للخُمَينِي دون أن يتخلص من رفيقه شريعتمداري. على الرغم من أن شريعتمداري هو الذي أعلن الخُمَينِيّ مرجعًا، فلم تكُن له الْمَرجِعِيَّة حتى أعطاه إياها رفيقه شريعتمداري كي يُخلِّصه من حكم الإعدام.

ففي عام 1963م أعلن الخُمَينِي معارضته للثورة البيضاء، وخطب يوم 15 خرداد 1343 الموافق 4 حزيران 1963م، وتهجم على الشاه، فاعتقلته السُّلُطات، وحاكمته، وأرادت تنفيذ حكم الإعدام فيه، لأن الخُمَينِيّ لم يكُن مرجعًا معترفًا به بعد، فتَدخَّل شريعتمداري وعَرَّف الخُمَينِيّ مرجعًا، وأصدر رسالة أعلن فيها تأييده لمَرجِعِيَّة الخُمَينِي، وبعد ذلك ذهب إلى طهران وسعى للإفراج عنه، وعن القمي والمحلاتي. وبيَّن ذلك شريعتمداري بقوله: «لقد ذهبنا إلى طهران واجتمعنا مع عدد من العلماء في حرم عبد العظيم عليه

(1) انظر: د.عليّ المؤمن: أنصار ولاية الفقيه ومعيار العلاقة بحزب الدعوة، صحيفة المثقف 2016/7/1م.

السلام، وطلبنا من المرحوم ميلاني، الذي كان في مشهد، أن ينضمَّ إلينا، وكانت الصحف تتحدث عن إعدام الخُمَيني، من هنا رأينا أنه لا بد أن نسعى لإبطال حكم الإعدام، واستغرق حضورنا في طهران أكثر من شهرين، حتى أُبطِلَ الحكم، ومِن ثَمَّ أصدرنا رسالة بإحدى عشرة فقرة، فنَّدنا من خلالها كل ادِّعاءات الحكومة»[1].

فلم يشفع لشريعتمداري أنْ أنقذ صديقه الخُمَينيَّ من الإعدام، أو تلفيحه بالمَرجِعِيَّة، فحبس التلميذُ الأستاذَ، وأهانه ونزع علاقته بالمَرجِعِيَّة. وهنا مَلحَظٌ مهمّ جدًّا يكمنُ في نفسية الخُمَينِي كشخص، وتكوينه النفسي والتربوي والاجتماعي الذي يؤدي به إلى التخلُّص من أستاذه في الحوزة، فكان مشهدًا مُهينًا ومُؤلِمًا لكل أتباع وتلامذة شريعتمداري، ومنهم تلميذه الوفي الشيرازي رفيق الخُمَينِي في الثَّورة والكفاح[2].

بعد فرض الإقامة الجبرية عليه، وتَعرُّضه لانتهاكات وتعذيب، سرعان ما انتشر المرض في جسده، ورفضت السُّلُطات في بداية الأمر السماح بتطبيبه وعلاجه، حتى أيقنت من موته، فسمحت بعلاجه متأخِّرًا بعد فوات الأوان. ومات الرجل يوم الخميس 23 رجب 1406هـ/2 أبريل 1986م. وصدرت أوامر من الأجهزة الأمنية من عدة بنود مِن ثَمَّ: «لا يُعطَى جثمانه لذويه - لا تُشيَّع جنازته - لا يُعمَل بوصيته - لا يُغسَّل في حسينيته - لا يُصلِّي الصَّدر على جثمانه (هو رضا الصَّدر أخو موسى الصَّدر، وكان رضا من تلامذة شريعتمداري) - لا تُدفَن الجنازة في حرم قم - يُسجَن كل من أقام مجلس عزاء على روحه - يُلقَى القبض على كل مَن لبس السواد في يوم وفاته»[3].

ودفنته الأجهزة الأمنية ليلًا في مقبرة أبو حسين جانب المراحيض انتهاكًا

---

(1) صحيفة اطلاعات- 14/3/1358 ص8.

(2) بدر الإبراهيم ومحمد الصادق: الحراك الشِّيعِيّ، ص126، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2013م.

(3) رضا الصدر: في سجن ولاية الفقيه، ص28، نسخة حسن طهراني، (ترجمة: د عليّ مهدي، وتصحيح حسن طهراني وفجر الولاية).

وإهانةً له. وذلك من غير حضور مشيعيّن. وكان قد وصّى في وصيته أن يصلي عليه رضا الصَّدر أخو المرجع اللبناني موسى الصَّدر -كلاهما من تلامذة شريعتمداري- لكن السُّلُطات لم تنفِّذ الوصية. واعتقلت رضا الصَّدر. وقد صنّف رضا الصَّدر وجيزة أسماها: «في سجن ولاية الفَقِيه». ذكر فيها المآسي التي تعرض لها أستاذه شريعتمداري. والانتهاكات التي تَحدُث في دولة ولاية الفَقِيه.

وأقام الرستكاريّ[1] مجلس عزاء لشيخه شريعتمداري فاعتقلته السُّلُطات الأمنية وضيَّقَت الخناق عليه. ثمّ اعتُقِلَ مرة أخرى في عهد الخامنئي. ولا يزال في المعتقل حتى اليوم بتهمة الإساءة إلى أبي بكر وعمر. مع أنَ الوحيد الخراساني[2] له إساءات أشهر وأكثر ولم يتعرض له أحد. وكثير من المشايخ والملالي لهم انتقادات وكتابات ضدَ أهل السُّنَّة ولم تتعرض الدولة الإيرانيَة لهم. لكن الأمر مع الرستكاري مختلف. فهو أقرب إلى تصفية الحسابات القديمة.

---

(1) هو أبو محمد يعسوب الدين المشهور بالرستكاري. من مواليد قرية كلا بمركز جزيبار. محافظة مازندران. في عام 1940م. من كبار فقهاء ومفسري قم. اعتُقل عدة مرات. في عهد الخُمَيني وخامنئي بسبب معارضته لولاية الفقيه بقراءتها الخُمَينية. وتأليفه كتاب «حقيقة الوحدة في الدين». ألف موسوعة في التفسير بعنوان: «تفسير البصائر». في ستين مجلدا. وبدء في طباعتها منذ عام 1977م. ووصل في عام 1990م إلى طباعة المجلد 58. وتمّ اعتقاله سنة 2004م وعمره 76 سنة. راجع: المنظَّمة الدولية الشِيعيَة لحقوق الإنسان تطالب بالإفراج عن رستكاري، 2016/2/2م. انظر: http://cutt.us/EQrMg. وراجع: ويكيبيديا فارسي: http://cutt.us/GkvdY

(2) أفتى وحيد الخراساني يوم الأربعاء 2017/2/22م = 24 جمادى الأولى 1438. أفتى بوجوب نبش قبري أبي بكر وعمر. لأنهما مدفونان في أرض فدك المغصوبة. وقال: «إنه بمقتضى دليل غصب فدك. فإن وظيفة كل مسلم الآن نبش قبر الرجلَين. وإخراج ما بقي من أجسادهما. لأن الغصب مُسلَّمٌ. وحُكمُ الدفن في المغصوب وجوب النبش بإجماع الجميع. هذه القاعدة وهذه النتيجة». انظر أصل الفتوى: http://cutt.us/lnWOZ .http://cutt.us/Vgkti

وللشيخ وحيد الخراساني محاضرة أخرى في 26 يناير 2016م يقول فيها: «عمر بن الخطَّاب عابد للصنم، شارب للخمر، صاحب نادي احتساء الخمور، الجاهل الذي لا يعرف التيمّم». راجع: ميثاق العسر: فقهاء التأجيج الطائفي.. وحيد الخراساني نموذجًا، صحيفة المثقف. وانظر رابط المحاضرة الأصلي: http://cutt.us/sJnLV .http://cutt.us/31kPa

2- طالقاني

كان طالقاني من أشد المعارضين للشاه، وسُجِنَ عِدَّة مرّات في عهد الشاه، وهو الذي كان يقود الجماهير على الأرض في ظل غياب الخُمَينِي في المنفى، وهو الذي استقبل الخُمَينِيّ في المطار. لكن طالقاني اختلف مع الخُمَينِيّ حول موقع رجال الدين وامتيازاتهم ونفوذهم في الدولة، فلم يتّفق مع الخُمَينِيّ في الدور الذي يجب أن يُعطَى للفُقَهاء، فكان يعتقد بمبدأ الشُّورَى، ودور الشَّعْب في المشاركة في الحكم وصناعة القرار، واعتبر أنه لا تَعارُض بين الإسلام والديمقراطية. ولم يؤثِّر نجاح الثَّورة في موقف طالقاني فقد ظلّ مؤيِّدًا لمبدأ الشُّورَى ومعارضًا لولاية الفَقِيه بقراءتها الخُمَينِيَّة، وهو أول مَن نشر كتاب «تنبيه الأُمَّة وتنزيه المِلَّة» للميرزا النائيني بعد اندثاره ونسيانه[1]. وانفتح طالقاني على كلّ القوى السياسية حتى المخالفين له آيديولوجيًّا، كاليساريين والعلمانيين ومجاهدي خلق، ونسَّق مع تلك الكيانات قبل سقوط الشاه، ولم يؤمن بإقصاء المخالفين، بل كان يدعو للتعاون والاستفادة من كل الخبرات المتراكمة لتلك الكيانات[2]. وهذه القدرة على الانفتاح على مجمل القوى السياسية لم تكُن عند الخُمَينِي الذي لم يبحث عن نقاط التقاء معها بل كانت فلسفته إقصائية حاسمة. واشتدّ الخلاف بين الخُمَينِي وطالقاني، واستمرّ طالقاني في معارضته لولاية الفَقِيه، فاعتقل النِّظام أبناء طالقاني عقابًا له على معارضته لمرشد الثَّورة، فخرج أنصار طالقاني متظاهرين حتى أغلقوا شوارع طهران مما اضطرّ الخُمَينِي إلى التراجع خطوة -كعادته دائمًا في معاركه- حتى تحين الفرصة[3].

ومات طالقاني بعد أشهُر قليلة من الثَّورة في ظروف غامضة، ويتردّد أنه مات مسمومًا، ولم تُتَح له الفرصة للضغط على الخُمَينِيّ ولا لزيادة الفجوة

---

(1) راجع مقدمة طالقاني في: توفيق السيف: ضدّ الاستبداد، ص215.

(2) د.أمل حمادة: الخبرة الإيرانية من الثورة إلى الدولة، ص99 وما بعدها.

(3) د.أحمد زكي: الخُمَيني بين الثورة والطغيان ص332.

بينهما، كما حصل بين الخُمَينِيّ وآخرين. لكن الذي يعنينا هنا هو تَبنّيه رؤية الدولة الدستورية، ومبدأ الشُّورَى، ومشاركة الشَّعْب في قراره، تلك الرؤية التي بلورها النائيني في الثَّورة الدستورية، وكذلك تبنتها الحوزة القمية متمثلة في محمد كاظم شريعتمداري.

3- حسين منتظري

حسين منتظري رجل دين ومُنظِّر من مُنظِّري الثَّورة، ونائب الخُمَينِيّ الذي كان مرشَّحًا لخلافته. كان زاهدًا في المنصب السياسي، ومتقشفًا في معيشته الخاصَّة، واستمرّ في الدرس الحوزويّ في قم، وكان يَلقَى احترامًا من العلماء والفُقَهاء كافَّة، وإن اعترض بعضُهم على ترشيحه -سنة 1985م- خليفةً للخُمَينِيّ لوجود الفُقَهاء الكبار والمرجعيات العتيقة في قم. وكان من تلامذة الخُمَينِي، ووصفه الخُمَينِيّ بـ«ثمرة حياتي»، وتولى إمامة الجمعة في طهران بعد الثَّورة.

كان حسين منتظري مُنظِّرًا لولاية الفَقِيه، لكنه في الوقت نفسه يعترف بالحكم الدستوري ودور الأُمَّة، فيقول: «إنّ الهدف من نظرية ولاية الفَقِيه هو تنفيذ القوانين والأحكام الإسلامية وإدارة المجتمع على أُسُس الموازين الإسلامية، إما عن طريق تصدي الفَقِيه لذلك، أو بتأييده وإشرافه على السُّلْطة التنفيذية المنتخَبة من قِبَل الشَّعْب»[1].

ويرفض منتظري تَصدِّي الفَقِيه لكلّ شيء بنفسه، فلا بد من الاعتماد على أهل الاختصاص والخبرة، كلٌّ في مجاله، فيقول: «ليس معنى ولاية الفَقِيه تصديه لجميع الأمور بنفسه، بل يُفوّض كل أمر إلى أهله من الأشخاص والمؤسَّسات مع رعاية القُوَّة والتخصُّص والأمانة فيهم، ويكون مشرفا عليهم هاديًا لهم، مراقبًا لهم بعيونه وأياديه، ويشاور في كل شعبة من الحوادث والأمور الواقعة المهمَّة الخواصّ المطّلعين فيها، حيث إن الأمر لا يرتبط بشخص خاصّ، حتى يكون الاشتباه فيه قابلًا للإغماض

(1) حسين منتظري: ولاية فقيه وقانون أساسي، صحيفه راه نو، العدد 18، تيرماه، 1377 هـ. ش.

عنه، بل يرتبط بشؤون الإسلام والمسلمين جميعًا. وقد قال الله تعالى: «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُم». وإذا كان عقل الكل وخاتم الرسل خُوطِبَ بقوله: «وَشَاوِرْهُم». فتكليف غيره واضح. وإن تَفوَّق ونبغ»[1]. فمبدأ الشُّورَى هو أساسٌ للحكم عند منتظري. ولا يجوز للفَقِيه أن يتفرَّد بالحكم والنفوذ دون مشورة أهل التخصُّص[2].

ولكن في فلسفة منتظري، كيف يُعَيَّن الوليّ الفَقِيه؟

يُجيب منتظريّ عن هذا الإشكال، فيذهب إلى أنّ تعيين الفَقِيه يكون إمّا بالتنصيب (التعيين بالأمر المباشر) من قِبَل الإمام[3]. وإمّا بالانتخاب من قِبَل الشَّعْب، فإذا استحال التعيين من قِبَل الإمام لكونه غائبًا فإنه يجب انتخابه من قِبَل الشَّعْب[4]. والحكومة تستمدّ شرعيتها من الشَّعْب، ويراها ميثاقًا بين طرفين كالعقد، أي بين الحاكم والشَّعْب، وبإشراف من الشارع الحكيم/الله عَزَّوجَلَّ. ويُمكن للأُمَّة فسخ هذا العقد إذا ما تَخلَّى الوالي عمَّا شرط عليه وتعهده[5].

يقول منتظري: «في عصر الغيبة إن ثبت نصب الأئِمَّة للفُقَهاء الواجدين للشرائط بالنصب العامّ بعنوان الولاية الفعلية فهو، وإلّا وجب على الأُمَّة تشخيص الفَقِيه الواجد للشرائط وترشيحه وانتخابه، إما بمرحلة واحدة، أو بمرحلتين: بأن ينتخب أهل كل صقع وناحية بعض أهل الخبرة (برلمان)، ثم يجتمع أهل الخبرة وينتخبون الفَقِيه الواجد للشرائط واليًا على المسلمين، والظاهر كون الثاني أحكم وأتقن، وأقرب إلى الحَقّ»[6].

---

(1) منتظري: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ط 1، المركز العالمي للدراسات الإسلامية قم، 12/1.

(2) العقالي: نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها في إيران، ص175.

(3) هنا أيضًا تظهر الفراغات المعرفية، ذلك أنّ الأئمة في حياتهم لَمْ يُمارسوا تعيين الفقيه، بل إما تعاونوا مع السلطات القائمة، وإمّا اعتكفوا عن السياسة برمتها، كما بينا آنفًا.

(4)منتظري: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية 427/1 وما بعدها.

(5) السابق ص575. وراجع: نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها ص176.

(6) ولاية الفقيه 408/1.

وقد عبَّر منتظري عن رأيه في الدستور سنة 1997م. فقد أشار إلى أن التطبيق العملي لبند الدستور المتعلق بولاية الفَقِيه العامَّة لا يطابق الفهم الذي كان متبلورًا عند واضعي الدستور. «وهو لهذا السبب يدعو إلى تحديدٍ أدَقّ لمفهوم ولاية الفَقِيه، وحدود صلاحيَّات الوليّ حتى لا يكون الدستور سببًا للاستبداد». علمًا بأنَ منتظري كان رئيسًا لمجلس الخُبَراء. ويُعَدّ الواضع الأوَّل للدستور الإيرانيّ[1].

إذًا ما الذي يميز نظرية منتظري من نظرية الخُمَينِيّ؟

أ- أن منتظري يرى أنَ الحكومة -وعلى رأسها الوليّ الفَقِيه- تستمدّ شرعيتها من الشَّعْب[2] طوال غياب الإمام المعصوم، وهذا الطرح يُخلّص الواقع السياسيّ من إشكاليَّات الحالة التنافسية بين المراجع والفُقَهاء، بمعنى أنه أوجد مَرجِعِيَّة يلجأ إليها الفُقَهاء لحسم خيار التنصيب. هذه الْمَرجِعِيَّة متمثلة في الشَّعْب. لكن الخُمَينِيّ لا يقرّ بالمَرجِعِيَّة الشَّعْبية، ويرى أنَ الوليّ الفَقِيه مُعيَّن من قِبَل الله، لا من قِبَل الشَّعْب، وأنَ مجلس الخُبَراء ليس هو مَن عيّن الوليّ الفَقِيه، بل هو كاشفٌ فقط عن صفاته.

ب- يرى منتظري أنّ من حقّ الشَّعْب أن يسحب دعمه للحكومة والوليّ الفَقِيه، متى شاء، لا سيما إذا حاد الوليّ الفَقِيه عن المنهج المرسوم والمحدَّد. لكن الخُمَينِيّ لا يرى أن من حقّ الشَّعْب ولا مجلس الخُبَراء عزل الوليّ الفَقِيه، فالوليّ الفَقِيه لا يُعزل، فمهمَّة مجلس الخُبَراء الكشف عن فقدان شرط من شروط المنصب، وليس مهمته ممارسة العزل نفسه.

---

(1) توفيق السيف: ضدّ الاستبداد، ص158.

(2) يقول د.توفيق السيف: «ويعتقد - منتظري- أن قَبُول الناس ورضاهم الصريح والنظامي شرط لأي ولاية سياسية، بما فيها ولاية الرسول والأئمة المعصومين. ويميز في هذا المجال بين الولاية الدينية الثابتة بالنصّ، والولاية السياسية التي تتوقف على البيعة العامَّة الصحيحة الأركان. ويبني منتظري هذا الرأي على فرضية أن حاكمية الله مودعة في الأمة، والأمة تفوضها إلى من تشاء. وبناء عليه فهو يعطي للأمة حقًّا مُطلَقًا في فرض ما تشاء من الشروط على الحاكم، من حيث تعيين مدة الحكم أو كيفيته أو نظام عمله». توفيق السيف: عصر التحولات، ط1، مؤسّسة الانتشار العربي 2016م، ص279.

ج- الشُّورَى تكليف عند منتظري، بمعنى أنها واجبة في حقِّ الوليِّ الفَقِيه، فعليه حتى مع انتخابه من الشَّعْب، أن يمارس الشُّورَى، وأن يلجأ إلى أهل الخبرة والاختصاص، ومقتضى ذلك أنّ رأي البرلمان مُلزِم حتى للوليِّ الفَقِيه. لكن عند الخُمَينِيّ الشُّورَى غير مُلزِمة للفَقِيه، وظهر ذلك جَلِيًّا في تَدَخُّل الخُمَينِيّ في أكثر من خلاف بينه وبين المسؤولين، أنفذ فيه رأيه من غير أيّ احترام للشُّورَى أو رأي أهل الاختصاص[1].

والخلاصة أنَّ حسين منتظري عارَضَ ولاية الفَقِيه الْمُطلقة، وجعلها من الشِّرْك، ويدعو لتكون محدودة بالإرادة الشَّعْبية منعًا لعودة الاستبداد والديكتاتورية باسم الدين، لذلك ففي 27 مارس عام 1989م أُقِيلَ منتظري من منصب القائم مقامية في قم، حيث معقل الحوزة العلمية، ومِن ثَمَّ سُحبت منه جميع الصلاحيَّات والمناصب والمسؤوليات التي أهَّلَته في ما سبق ليكون وريث الخُمَينِيّ[2]، ثُمّ حُدِّدَت إقامته جبريًّا، وذلك بالتوازي مع حملة دعائية ضخمة لتشويه صورته، واتهامه بأنّه «وهابيّ» يتلقَّى الدعم من المملكة العربية السعوديَّة[3]، بل وحدَّد أحد الخطباء في قم رقم بئر النِّفْط المخصَّصة لتمويل منتظري في السعوديَّة[4]، وكتب أحمد الخُمَينِي نجل زعيم الثَّورة كتاب «رسالة العذاب»، وكتب محمد ريشهري وزير الاستخبارات كتاب «المذكرات

(1) راجع: محسن كديور: ولاية الفقيه الانتخابية المقيدة، مؤسّسة الصدرين للدراسات الاستراتيجية د.ت.

(2) آمال السبكي: تاريخ إيران بين ثورتين، ص240. وراجع: الحراك الشِّيعِيّ ص127.

(3) تلك تهمة معلبة وجاهزة، تغلغلت في نفوس الشِّيعَة المتشددين والموالين لإيران بفعل الجهاز الدعائي والإعلامي الفارسي الذي يساوي بين الوهابية والصهاينة والأمريكان، وهذا الصنيع زاد من التقوقع والعزلة لأتباع الخُمَينِيّ، وزادت من سلوكهم المتطرف والإقصائي (راجع: أحمد الكاتب: التحرر من القوقعة التاريخية «ضمن كتاب التشيُّع السياسي والتشيُّع الديني ص430»). ووصل الأمر إلى كرة القدم، فعندما التقى فريقا النجف وأربيل في النجف عام 2016م قام جمهور النجف بترديد عبارات طائفية للاعبي أربيل خاصة وللكرد والبيشمركة خاصة من قبيل «الوهابية» و«الدواعش». وهذه الثقافة عندما تصل إلى الجمهور العادي الذي من المفترض أنه غير مسيس يدل على مدى تغلغل المدّ الفارسي والثقافة الإقصائية في مجتمعات التشيُّع السياسي، التي تحاول السيطرة على الطائفة الشِّيعِيَّة وإيهامهم أنهم حماة المذهب. http://cutt.us/xFAIE
http://cutt.us/rGid6

(4) أحمد الكاتب: حوارات مع المراجع والعلماء والمفكرين ص280 وما بعدها.

السياسية»، وكلاهما في تشويه صورة منتظري[1]. وظلّت المحكمة الدينية تعتقل أنصار منتظري حتى قُبَيل وفاته. تلك المحكمة التي ألغاها منتظري عندما كان نائبًا للخُمَينِيّ، ثم أعادها ريشهري بدعم من الخامنئي[2].

وإذا كان المبرّرون لاعتقال شريعتمداري يبرّرون اعتقاله وتحديد إقامته بتآمُره على الدولة ونظام ولاية الفَقِيه، وأنّه لم يُعتقل بسبب رأيه المناهض للنظرية، فكيف يُكيّفون فقهيًّا وسياسيًّا اعتقال وتحديد إقامة منتظري -وغيره من الفُقَهاء ممن سنُورِدُهم بعد قليل- بعيدًا عن الاتهامات السياسية المعلَّبة؟!

4- كلبايكاني

قلنا إن الفُقَهاء الثلاثة الكبار في إيران في أثناء الثَّورة كانوا شريعتمداري وكلبايكاني ومرعشي نجفي، وكان الثلاثة معارضين لنظرية ولاية الفَقِيه بقراءتها الخُمَينِيَّة. وكان كلبايكاني أكبرهم سِنًّا. وشريعتمداريّ أعلاهم مقامًا.

عارض كلبايكاني ولاية الفَقِيه المطلقة، فيقول إنه «ليس للفَقِيه ولاية تامّة مطلقة، بحيث إنه يتصرف في أموال الرعية، وأيضًا لا يوجب على الناس إطاعته في كل ما يأمر وينهى مطلقًا»[3].

ويحصر كلبايكاني ولاية الفَقِيه في أمر الحسبة والفتوى، ونحوهما، دون شؤون الدولة والحكم[4]. وقد كان بين كلبايكاني والخُمَينِي صراع على الْمَرجِعِيَّة والمقلِّدين والأتباع[5]. إلا أن الخُمَينِي حسم أمر الْمَرجِعِيَّة بقوة الدولة التي تَوَلَّى زمامها.

---

(1) راجع: عليّ نوري زاده: تقرير الشرق الأوسط: منتظري يكشف المعلومات عن ظروف إبعاده. 20 ديسمبر 2000م. http://cutt.us/2tEg

(2) راجع: أحمد الكاتب: محكمة رجال الدين في مواجهة المرجعيات والإصلاحيين السياسيين. الوسط، العدد 365، بتاريخ 25 يناير 1999م.

(3) محمد كاظم ستايش ومهدي المهريزي: رسائل في ولاية الفقيه، ص793.

(4) نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها ص185.

(5) إيران من الداخل ص139.

ويكفي هنا ذِكْر معارضة المراجع الكبار المعتمَدين في قم لنظرية ولاية الفَقِيه، علاوة على معارضة رفاق الخُمَينِيّ المقربين، الذين أسَّسوا معه الحراك الثوري ضدّ الشاه، كالطالقاني ومنتظري، وإلّا فقد كانت المراجع الكبار والصغار والحالة الفِقهِيَّة الحوزويَّة العامَّة ضدّ ولاية الفَقِيه بقراءتها الخُمَينِيَّة، بيد أنَ الخُمَينِيَ استطاع أن يُقلّص هؤلاء تدريجيًّا حتى صار الدرس الحوزويَ لقم داعمًا لولاية الفَقِيه.

5- محمد مهدي الشيرازي

محمد مهدي الشيرازي هو مؤسّس فرقة الشيرازية، وهي فرقةٌ من فرق الشِيعَة الإماميَّة، تفهم التَّشَيُّع بفهمٍ خاصّ، ولها رؤية انتقادية لغيرها من الفرق، وللمراجع الآخرين الذين لا ينتمون إليها. وقد نشأت تيَّارًا فكريًّا وسياسيًّا، أسَّسه محمَّد الشيرازيّ في منتصف الستينيات في مدينة كربلاء بالعراق. يتّهمها خصومها بأنها تسعى، بل نجحت بالفعل في « طَقْسَنَة » التَّشَيُّع، أي تحويله إلى طقوس وشعائر وتطبير! وتبلورت أفكارها ومبادئها حتى اقتربت جدًّا من التيَّار الأخباري القديم[1].

وكان التيَّار الشيرازيّ قويًّا وشعبويًّا لدرجة أنه تقاسم الشارع الشِيعِيّ مع حزب الدعوة في الستينيات، فكان أشبه بالتيَّار الصَّدري الآن في قوته وديناميته، فمنشئ التيَّار شاب صغير اسمه محمَّد الشيرازيَ، ورث والدَه مهدي الشيرازيّ، وجَدَّه عبد الهادي الشيرازيّ، وتَصدَّى للمَرجِعِيَّة دون اعتراف من علماء النجف، بل حذّر منه محسن الحكيم، ومن تيَّاره الذي كان يُسَمَّى في ذلك الوقت « حركة الرساليين »، أو « حركة الْمَرجِعِيَّة »، ثم حذّر الخوئي منه ومن تيَّاره، واستمرَ العراك الفقهيَ والسياسيَ بين الطرفين حتى يومنا هذا[2]، ولم يكُن للتيَّار نظرية سياسية حتى منتصف الستينيات

---

(1) راجع: حوارات أحمد الكاتب مع المراجع والعلماء والمفكرين، ص61. وراجع: المرجعية الدينية وآفاق التطور الشيرازي نموذجًا، ص139 وما بعدها.

(2) راجع: بدر الإبراهيم ومحمد الصادق، الحراك الشِيعِيَ في السعودية: تسييس المذهب ومذهبة السياسة، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2013م، ص81.

حين تَطوَّر الأساس الفكري السياسيّ والأيديولوجي للحركة على يد محمَّد الشيرازيّ، بعد هروبه إلى الكويت خَوْفًا من حزب البعث العراقي، ثم إلى إيران موطنه الأصلي. وذهب أخوه حسن الشيرازيّ إلى الشام مبشِّرًا بفكر التيَّار الشيرازيّ، مِمَّا أدَّى إلى خلاف بينه وبين موسى الصَّدر في ذلك الوقت[1]. ودخلت الحركة الشيرازيَّة في إيران مرحلة النموّ والانتشار بعد هجرة محمَّد الشيرازيّ إليها، وكان من داعمي الثَّورة الإيرانيَّة سنة 1979، وكان رأيه في ولاية الفَقِيه كرأي حسين منتظري، لذلك احتلَّت منظَّمة العمل الشيرازيَّة -كان يقودها محمَّد تقي المدرسي- شوارع طهران ونصبوا المشانق لمعارضي الثَّورة، وتَمدَّدوا في الأجهزة الأمنية والجيش والشرطة، لأن أغلبهم إيرانيّون وُلدوا في كربلاء يحملون الجنسية الإيرانيَّة، وكان على رأس منظَّمة العمل في التسلسل الهرمي بعد محمَّد تقي المدرسي: كمال الحيدري، ومحسن الحُسَيني، وهادي المدرسي، ثم خرج كمال الحيدري في ما بعد، وأسَّس مَرجِعِيَّة منفصلة، وهو المرجع الشِّيعِيّ المعروف الآن.

انتشرت الشيرازيَّة في بنية الدولة الإيرانيَّة فكانت أشبه بحركة فتح الله كولن في تركيا، فقد سيطر الشيرازيّون على نصف بازار طهران، وعدد كبير من الحُسَينيات في قم وأصفهان، وقد اعتمد عليهم الحرس الثوري، خصوصًا مهدي الهاشمي[2]، في ما سُمّي بـ«نشر حركات التحرُّر» في السعوديَّة والبحرين وعمان والسودان، وقد مكَّنَتهم العَلاقة الجيدة مع المسؤولين الإيرانيّين من اقتراح تعيين عدد من السفراء الإيرانيّين الجُدُد في دول العالَم من المحسوبين على التيَّار الشيرازيّ، وكان من بينهم السفراء لدى البحرين وعمان وغيرهما، وأشرفت الحركة على القسم العربي في إذاعة طهران قبل

(1) راجع: الشيخ حسن إسماعيل، الشيرازية وعداؤها للمرجعيات، جنوبية، 14 أكتوبر 2016م.

(2) شقيق صهر حسين منتظري، هادي الهاشمي، ورئيس مكتب حركات التحرر أو مكتب تصدير الثورة الذي كان يشرف على التعامل مع الحركات الثورية الشِّيعِيَّة في العالَم. راجع: الحراك الشِّيعِيّ في السعودية ص128، مرجع سابق.

اندلاع الحرب العراقية-الإيرانيَّة[1]. وركّزوا جدًّا على الحُسَينيات والمنابر والفضائيات/الإعلام[2] في نشر منهجهم وبسط نفوذهم. فمن خلال الإعلام اكتسبوا قاعدة جماهيرية شِيعِيَّة واسعة في الخليج العربي وإيران والعراق، وجاءتهم الأموال والتبرُّعات من كل حَدَب وصوب، وكانوا هم الأكفأ في نشر التَّشَيُّع في كثير من البلدان الإفريقية وشمال المغرب العربي عن طريق الإعلام، والإرساليات التبشيرية التي تبشِّر فقط بين المسلمين السُّنَّة، وليس من أولوياتهم التبشير في أوساط النصارى أو اليهود[3].

سرعان ما دبّ الخلاف بين الخُمَينِيّ ورفاقه من جهة، والشيرازي وأنصاره من جهة أخرى، لأسباب عديدة، أهمها إحراج النِظام الإيرانيّ. فقد كان حسين منتظري نائبًا رسميًّا للمرشد الأعلى الخُمَينيّ، وكان منتظري محسوبًا على التيَّار المحافظ الراديكالي الذي يؤمن بعدم التقارُب مع الغرب، ومع الخليج العربي، في ذلك الوقت. وكان رفسنجاني وخامنئي في التيَّار المقابل المناهض لحسين منتظري، وكان تيَّار رفسنجاني وخامنئي تيَّارًا براغماتيًّا لا يُمانع في الانفتاح على الغرب. كان التيَّار الشيرازيّ وحركة الطلائع الرساليين يتمتَّعان بدعم إيرانيّ رسمي غير محدود، لا سيما من الجناح الراديكالي الذي يمثِله منتظري في ذلك الوقت! لكن حركة الطلائع الرساليين استثمرت المساحة المعطاة لها من الإيرانيّين بشكل أحرج إيران أكثر من مرة، فنفّذت الحركة مثلًا عمليات عسكرية محدودة داخل الأراضي العراقية قبل الحرب بين إيران والعراق. وفي ديسمبر 1981م نفّذت الحركة محاولة انقلاب فاشلة في دولة البحرين، وقُبض على بعض أعضائها، بعضهم من خارج البحرين. وطُرد السفير الإيرانيّ من البحرين بعد تلك المحاولة لاتهامه

(1) بدر الإبراهيم ومحمد الصادق، الحراك الشِّيعِيّ: تسييس المذهب ومذهبة السياسة، ط/ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص124.

(2) قناة الأنوار وفدك وأهل البيت والهادي التابعة لهادي المدرسي، وقناة المرجعية التابعة لصادق الشيرازي، وغيرها. راجع: المرجعية الدينية الشِّيعِيَّة وآفاق التطور ص29 و42.

(3) راجع: تقرير ميداني، التشيُّع في أفريقيا، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات 2011م.

بمعرفة محاولة الانقلاب وتسهيلها. وكان يدير الخليةَ هادي المدرسي، رغم أنه عاش في البحرين وعمل فيها في نهاية الستينيات وحصل على الجنسية[1]. وكانت تلك المحاولة محرجة جدًّا للقيادة الإيرانيَّة. وبدأت هذه التصرُّفات تشكِّل بداية الخلاف بين عدد من المسؤولين الإيرانيِّين والتيَّار الشيرازيّ، لا سيما إذا أدركنا خلفيات وأبعاد الخلافات والصراعات بين أجنحة النِّظام الإيرانيّ. فحسين منتظري يدعم محمَّد الشيرازيّ وحركة الطلائع، وخامنئي ورفسنجاني يقلقهما سياسة منتظري. ومع ذلك: لم تُغلِق إيران بعد محاولة الانقلاب المعسكرات التدريبية في طهران لتلك التيَّارات التي كانت تُسَمَّى «خلايا تصدير الثَّورة»[2]، مِمَّا يدلّ على أن الخلاف فقط على أولويات الفعل لا على مبدأ الفعل نفسه. أوربما تم التنفيذ دون علم أو أمر مباشر من الحرس الثوري، ومن ثم فليس في الوقت والمكان المناسبين من وجهة النظر الاستخباراتية للحرس. كذلك من أسباب الخلاف بين الخُمَينِي والشيرازي عامل الشخصانية، فقد كانت العَلاقة بين الرجلين، محمَّد مهدي الشيرازيّ والخُمَينيّ، عَلاقة جيدة، وحرص الشيرازيّ على تأمين استقبال كبير للخُميني حين وصل إلى العراق في منتصف الستينيات. وكانت العَلاقة بين الرجلين جيدة، خصوصًا أنهما يمثِّلان خطّ التجديد الثوري، في مقابل حوزة النجف التقليدية، ولم يكُن الخُمَينيّ مُرحَّبًا به كثيرًا في أوساط الحوزويَّة النجفية[3]. كان الشيرازيّ قد سبق الخُمَينيّ نظريًّا في تأسيس نظرية ولاية الفَقِيه، فقد كان الخُمَينيّ يطرح في الأربعينيات إدخال العلماء في مؤسَّسات الدولة تحت مظلَّة الشاه وحكمه، ولم يتّخذ الخيار الثوري ضدّ سلطة الشاه إلا بعد أحداث المدرسة الفيضية في قم 1963م. وبعد خروجه من إيران

(1) الحراك الشِّيعِيّ في السعودية، مرجع سابق، ص118.

(2) سُمِّيَت تلك الخلايا: «منظَّمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية»، و«الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين»، و«منظَّمة العمل الإسلامي العراقية». وكانت تلك الحركات أجنحة عسكرية للشيرازيين في دول عربية وخليجية، على أمل إحداث تغيير سريع وحاسم كالذي حدث في إيران. وكانت تلك المعسكرات بمعرفة وإشراف الدولة الإيرانية والحرس الثوري.

(3) الحراك الشِّيعِيّ في السعودية، مرجع سابق، ص84.

بدأت تتبلور عنده نظرية ولاية الفَقِيه. ولم تتجلَّ إلا في نهاية الستينيات في سلسلة محاضراته بالنجف، التي ترجمها محمَّد مهدي الآصفي، أحد قادة حزب الدعوة، وجُمعت في كتاب «الحكومة الإسلامية». وعليه فإنَ الشيرازيَ كان سبَّاقًا في طرح نظرية ولاية الفَقِيه، وربما أثَر في الخُمَينيَ نفسه. واستقرَ الخُمَينيَ في النجف، في حين استقرّ الشيرازيَ في كربلاء، يدعو كل منهما إلى نفس الفكر وذات الطرح[1].

وظلّ الشيرازيُ مؤمنًا بنفس ما يؤمن به الخُمَينيَ، وظلَّا يعملان معًا على إيجاد المجتمع المنشود لديهما، وتَعاوَنَا في نجاح الثَّورة، بل وفي تصديرها كما مرّ، وكان الشيرازيّون هم المخوَّل إليهم تصدير الثَّورة وتدريب المستقدَمين في معسكرات طهران.

ولَمَّا رحَب الشيرازيَ بالثَّورة وانتقل للعيش في إيران بدأ يختلف مع الخُمَينيَ والنِّظام الجديد، لأنَ طموحاته الشخصيَّة كانت كبيرة جدًّا، واصطدم بعدم حصوله على ما يستحقّه داخل النِّظام الإيرانيّ، فكان ربما يطمح إلى أن يكون نائبًا للخُميني، لكن الخُمَينيَ تجاهله وعيّن حسين منتظري. وفي عام 1981م عرض عليه الخُمَينيَ إمامة الجمعة في محافظة خوزستان (عربستان)، وأصابه الإحباط بسبب هذا العرض الذي لم يظهر في وسائل الإعلام لكنه انتشر بين أعضاء حركة الطلائع[2]، علاوة على فرض الإقامة الجبرية على شريعتمداري وهو من أقرب المراجع للشيرازي.

هذه الأحداث المتسارعة التي حدثت بعد الثَّورة، واستئثار الخُمَينيَ بالحكم في الدولة الإيرانيَّة، وتَبَخُّر حلم دولة العدالة والمؤسَّسات، جعلت الشيرازي يدرك أنَ الثَّورة لم تؤتِ ثمارها وأنَ الثَّورة قد أبدلت ديكتاتورًا بديكتاتور، وربما كانت ديكتاتورية الشاه أقلَّ خطرًا وأخفَّ ضرَرًا من ديكتاتورية تتلبَّس لباس الدين والمذهب وتتحدث باسم الله في الأرض. وربما

(1) السابق نفس الموضع.
(2) السابق 125.

اختلف موقف الشيرازيّ لو تَوَلّى منصبًا دينيًّا رفيعًا في إيران الثَّورة كما كان ينشد ويحلم، بَيْد أنّ الواقع أنّ الرجل قد غيَّرقناعاته بعد خلافه مع الخُمَينيّ، وهدم نظرية ولاية الفَقِيه من أساسها، وأبدع نظرية «شورى الفُقَهاء». وقد طالب الشيرازيّ بالشُّورَى رغم أنه كان صارمًا في رفضها من قبل في أثناء النقاشات التأسيسية لحزب الدعوة، ورغم أنَ حركته كانت تقوم على مبدأ الولاءات لا الكفاءات، والشخصانية المطلقة حول القائد، فتلميذ الشيرازيّ محمَّد تقيّ المدرسي وقائد حركة الطلائع الرساليين كان يسيطر على الحركة ولا يؤمن بالعمل الجماعي والمؤسَسي والشورِيّ فيها، وكانت الحركة بعيدة عن أي عملية انتخابية أو استفتاء داخلها، لأنه يختزل الدستور في تعليمات القائد وتوجيهاته[1]. رغم ذلك كلّه فإنَه طالب بالشُّورَى وأسَّس نظرية «شورى الفُقَهاء». وتقوم النظرية على اختيار الأُمَّة عددًا من الفُقَهاء ليديروا الحكم بالشُّورَى في ما بينهم، والأخذ برأي الأغلبية.

أمَّا ولاية فقيه على فقيه آخر فيرفضها الشيرازيّ، ويقول: «الفَقِيه حُجَّة على مقلِّديه لا على فقيه آخر، أو مقلِّدي فقيه آخر، ولا فرق بين الفتوى والحكم»[2]. وفي عبارة الشيرازيّ تلك يرفض نقطتين رئيسيتين كانتا سببًا في هيمنة إيران ومشروعاتها التوسُعية الآن:

الأولى أن رأي الخُمَينيّ فَقِيهًا يكون حُجَّة فقط على مقلِّديه، ولا يكون حُجَّة على فقيه مجتهد مثله، لأن كليهما مجتهد، ومعدودٌ من الفُقَهاء. فترجيح رأي أحدهما على الآخر هو ترجيح بلا مُرجِّح. وبهذه النقطة تُنتزع القداسة وصِفَة الإلزامية والوجوبية لأقوال الخُمَينيّ عن أقرانه من الفُقَهاء في بلده وفي البلاد الأخرى مثل النجف وجبل عامل. فكلّ فقيه له مقلّدوه، ولا يمكن إلزام مقلّدي فقيه باتِّباع أقوال فقيه آخَر لأنه في موقع المسؤولية والإمامة. ومن أبعاد هذه التقريرات يترجَّح أن الرجل كان يبغي توطين التَّشَيُّع من حيث درى أو لا يدري.

(1) السابق ص128.

(2) محمد الشيرازي، أجوبة المسائل الفرنسية، بيروت مركز الرسول الأعظم للتحقيق والنشر 1998م.

فيدعو إلى «عَرْقَنة» التَّشَيُّع العراقي، و«لَبْنَنة» التَّشَيُّع اللبناني، بل ذهب إلى ما هو أكثر من ذلك: أن التقليد الشِّيعِيّ حتى داخل الحوزة الواحدة في نفس البلد يجب أن يُحترم وأنْ يُترك المقلِّد بكلّ حرية ليختار مرجعه الذي يريد تقليده.

الثانية: أنّه لا فرق بين الفتوى والحكم، وهي نظرية أصولية مُهِمَّة، يريد أن يُقرِّر مِن ورائها أنّ الفَقِيه الذي يحكم ويمسك بزمام السُّلْطة، وفي موضع مسؤولية وتشريع، مثله مثل الفَقِيه الذي لا يمسك بزمام السُّلْطة، أي: لا يصحّ حسب القواعد الفِقهِيَّة والأصولية إنفاذ رأي فقيه فقط لأنه في سُدَّة الحكم، وترك رأي فقيه آخر فقط لأنه ليس في صدارة الحكم. فكما أن الفتوى لا تُلزِم مقلّدي فقيه آخَر، فكذلك الحكم لا يُلزِم مقلّدي فقيه آخر.

في تقريرات الشيرازيّ ملمحٌ آخَر مهمّ جدًّا، هو أنّ كلّ المراجع عنده نُوَّابٌ للمهديّ، ويترتب على ذلك وجوب إشراكهم جميعًا في قيادة الدولة، وذلك يحدّ من استبداد فقيه واحد برأيه ويمنع الحكم الشخصانيّ المُطلَق.

ويرى الشيرازيّ أن الشُّورَى مُلزِمة، وأن انتخاب المقلّدين للمرجع لا يخوّل إليه المضيّ في إنفاذ قناعاته ورؤاه بعيدًا عن الشُّورَى. وهذا أيضًا اجتهادٌ وتَطَوُّر كبير في الفقه الشِّيعِيّ، لأنّ الإمامة في الفقه الإماميّ لا شورى فيها، فالاختيار من الله، والحاكم نائب عن الله، ولا يمكن اعتراضه أو تصويب مساره. ويبدو أنّ الشيرازيّ قد اكتوى بنار الاستبداد الذي يتلبس الثوب الإلهيّ ويضع نفسه في هالة من القدسية، فأبدع نظرية «شورى الفُقَهاء» في مقابل نظرية «ولاية الفَقِيه»، ويمكن تحديد وتلخيص معالم النظرية في النقاط التالية:

أ- الشُّورَى مُلزِمة، لا اختيارية.

ب- مشاركة المراجع كافَّةً في الحكم لأنهم جميعًا مجتهدون ونُوَّاب عن المهديّ.

ج- تقتصر فتوى المرجع وحكمه على أهل بلده، بل على مقلّديه فقط، ولا يتعدَّى إلى غيرهم[1].

---

(1) راجع: حدود ولاية الفقيه في فقه الإمام الشيرازي، مركز الإمام الشيرازي للدراسات والبحوث. http://cutt.us/OXemq

وأكّد الشيرازي أنه لا ولاية للفَقِيه إذا لم يرضَ به الناس وليًّا وحاكمًا، ولا ولاية للفَقِيه على الأجيال القادمة، ولا ولاية للفَقِيه طوال حياته، بل هي قائمة ما دام الناس راضين بحكومته. ولا ولاية تَعيِينيَّة للفَقِيه بل هي تخييرية، ولا ولاية للفَقِيه إذا استبدّ. ولا ولاية إلا لشورى الفُقَهاء. ولا ولاية للفَقِيه في أكثر من مقدار الضرورة (أي ليس بصلاحيَّات مطلقة)، وأن تكون ولاية الفَقِيه خاضعة للرقابة الاجتماعية ومقيَّدة بالقانون والدستور، وأن تكون ولايته مقيدة بغائية عمران البلدان وازدهارها[1]. هذه معالم نظرية شورى الفُقَهاء للشيرازي، وهي تختلف كُلِّيًّا عن ولاية الفَقِيه للخُمَينِي.

واستمرّ نهج إقصاء معارضي ولاية الفَقِيه حتى بعد وفاة الخُمَينِي، فقَمْع الرأي الآخر المخالف لنظرية ولاية الفَقِيه ليس فقط في عصر الخُمَينِيّ، ولم يستعمله فقط لترسيخ دولته في البداية، بل استمرّ هذا الوضع في عهد خامنئي حتى اليوم، مِمَّا يرسِّخ فكرة أن القمع والإقصاء صار نهجًا للنظام الإيرانيّ وثقافة عالقة بأحشائه.

فقد اعتقل النِّظام محمد حسن طباطبائي قمي، لمعارضته ولاية الفَقِيه، وظل رهن الإقامة الجبرية في منزله 17 عامًا، حتى ألغى الرئيس خاتمي الإقامة الجبرية عنه سنة 1997م[2].

ومن الفُقَهاء المجدِّدين الذين اعتُقلوا وضُيِّق عليهم لتنظيره بما يخالف ولاية الفَقِيه، محسن كديور[3]، فيذهب محسن كديور إلى أنّ نظرية ولاية الفَقِيه بقراءتها الخُمَينِيَّة هي مجرَّد نظرية اجتهادية ضمن أكثر من تسع نظريات في الفقه السياسيّ في منظومة الفقه الشِّيعِيّ، علاوة على أنها لم تحظَ

(1) السابق.

(2) العقالي: نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها ص189.

(3) كديور فقيه شيعي إصلاحي تجديدي، تتلمذ في حوزة قم، وتدرج في المراتب العلمية حتى حصل على إجازة الاجتهاد وهي أعلى درجة علمية في الحوزة سنة 1997م. وينتمي كديور إلى التيّار الإصلاحي، وله رؤى مغايرة لطرح الخُمَينِيّ في ولاية الفقيه.

بإجماع واتّفاق شِيعِيّ حوزويّ[1]، ولا تمثل أصلًا أو فرّعا من فروع الدين، بل إنّ التراث الإسلامي، القرآن والسنة والإجماع والعقل، لا يُلزِم جماعة المسلمين بقَبُولها. ومن هنا فإنّ كديور يخلخل الأساس الفلسفي الذي استندت إليه النظرية، ثم ينتقل إلى التطبيق العمليّ للنظرية فينتقد تقييد الحُرّيات الذي تمارسه الحكومة باسم الدين.

وهذه الرؤية الجريئة من رجل دين حوزويّ له مكانته في الوسط العلمي جعلت النِظام الإيرانيّ يعتقله نهاية التسعينيات عقب اشتراكه مع مجموعة من رموز التيَّار الإصلاحي في مؤتمر انعقد بألمانيا لمناقشة التطوُّرات السياسية في إيران. ولم يعترف كديور بشرعية المحكمة، وأصدرت المحكمة حكمًا بسجنه ثمانية عشر شهرًا[2]. ومثل هذا التضييق الذي حدث مع كديور حدث أيضًا مع الفيلسوف الإصلاحي عبد الكريم سروش، الذي كان ركنًا من أركان النِظام، ثمّ صار من أشدّ معارضيه، وقام بالتنظير الفلسفي لمعارضة ولاية الفَقِيه[3].

ولم يكتفِ النِّظام بقمع معارضيه، بل قمع حتى رجال الدين من أركان حكمه، من المؤسّسين الأُوَل، ممَّن أبدَوا اعتراضات أو ملحوظات على السلوك السياسيّ للدولة. فيوسف صانعي[4] شغل منصب عضو مجلس

---

(1) راجع: كديور: ولاية الفقيه.. قراءة في النطاق المنهجي، ترجمة مهدي الأمين. مركز البحوث المعاصرة في بيروت، 28 مايو 2914م. http://cutt.us/MaFg0

(2) راجع: محسن كديور: في إيران لدينا حكومتان، حوار/الجزيرة نت 3 أكتوبر 2004م. وراجع: أمل حمادة: الخبرة الإيرانية ص308 وما بعدها. http://cutt.us/tsSln

(3) يرى عبد الكريم سُرُوُش أننا كي نصف نظامًا معيَّنًا بأنه ديمقراطي فإنه يجب أن تتوافر فيه ثلاثة مؤشرات أساسية: 1- قدرة الأفراد على اختيار الحكومة، 2- وانتقادها، 3- وأخيرًا قدرتهم على تغييرها. من ثمّ فلا تناقض مبدأي بين الديموقراطية ووجود عالم أو فقيه على رأس الحكومة ما دامت هذه المؤشرات الثلاث متوافرة. (راجع: أمل حمادة: الخبرة الإيرانية ص142).

(4) وُلد سنة 1937 في نيك أباد في أصفهان. وكان مقربا من الخُمَيني وكان أحد أساتذة الحوزة البارزين في مدرسة حقاني في قم. وأدخل بعد الثورة كثيرًا من التغيير في إدارة المدرسة. راجع: (بهمن شعبان زاده، تاريخ شفاهى مدرسه حقانى - التاريخ الشفاهي لمدرسة حقاني)، تهران، مركز إسناد إسلامي/ط1، 1384، ص88. وراجع: فاطمة الصمادي: التيَّارات السياسية ص102. وفي جهوده

الخُبَراء، ومنصب النائب العامّ، وكان من أشد المؤيّدين والمدافعين عن ولاية الفَقِيه. ويعتبر أن «أساس الدستور هو ولاية الفَقِيه»[1]. ثم تحول إلى معارض للنظرية فقال: «ولاية الفَقِيه بالكامل مسألة غير سماوية. وإنما وضعية»[2]. ودعم صانعي مير حسين موسوي في أحداث الثَّورة الخضراء، وانتقد الاعتقالات العشوائية. وانتقد قمع المتظاهرين. فاغتالته الصحف المقربة من المرشد معنويًا. واتهمته في مرجعيته. وقلّلَت من أعلميته، وتَوقَّف مكتبه في جرجان. وتَعرَّض مكتبه في طهران للتخريب[3].

ومن الفُقَهاء المعارضين لولاية الفَقِيه أيضًا محمد طاهر آل شبير خان. وحسن القمي. ومحمد صادق الروحاني الذي سُجن في بيته في قم لسنوات عديدة. وصادق الشيرازيّ الذي سُجن مع ابنه وابنَي أخيه. محمد رضا ومرتضى. لسنين عديدة. ومحمد عليّ الأبطحي الذي دُفن سرًّا بعد منتصف الليل[4].

ثالثًا: الأزمة الأخلاقية لدولة الخميني

وَمِمَّا تقرر يبدو جليًّا انهيار النموذج الأخلاقي لدولة الخُمَينِيّ. ذلك أنها في الأساس اعتمدت على ثورة أساسها أخلاقيّ ضدّ ظلم الشاه. فلم يقدِّموا بديلًا أخلاقيًّا للدولة التي ثاروا عليها، بل تَجرَّدوا تمامًا من العناصر الأخلاقية والدينية. وتعاملوا مع الآخر -داخل المذهب وخارجه- بالسلوك السياسيّ والحسابات البراغماتية المحضة. بعيدًا عن أيّ اتجاهاتٍ أخلاقية. رغم أنّ الفقه الشِّيعِيّ عندما اعتمد نظرية الانزواء السياسيّ في عصر الغيبة احتجّ

التجديدية في الفقه راجع: يوسف الصانعي: مقاربات في التجديد الفقهي. ترجمة إعداد وتقديم: حيدر حب الله، ط 1، مؤسّسة الانتشار العربي 2010م.

(1) يوسف صانعي: ولايت فقيه، ص246. نقلا عن التيارات السياسية للصمادي ص104. وراجع فلسفة الصانعي بالتفصيل في: حدود الديمقراطية الدينية ص212 وما بعدها.

(2) راجع: التيّارات السياسية في إيران ص104.

(3) راجع: فاطمة الصمادي: التيّارات السياسية في إيران ص104.

(4) راجع: معممون في سجون الخُمَيني. صحيفة المثقف الجديد. http://cutt.us/h9HSJ. وراجع: نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها في إيران. للعقالي، ص188 وما بعدها.

بالعنصر الأخلاقي. فسياسة الأمويين والعباسيين لم ترُقْ لكبار فُقَهاء الشِّيعَة لأنها سياسة تدبيرية في شؤون الدولة مع التغافل عن أخلاقية الدولة. ومِن ثَمَّ فانتظار الفرج للمعصوم وممارسة دور الضحية أفضل من الولوج في السياسة بهذه الكيفية. أي تكون مقتولًا لا قاتلًا. وتَجلَّى هذا عمليًّا في رفض الشِّيعَة الإمامِيَّة مبدأ الثورات والخروج على الدول القائمة. ورفضهم المشاركة في أيّ ثورة ضدَ السُّلْطة السياسية، ولو كانت ثورة من الأقربين. كما حصل مع ثورات الزَّيدِيَّة، والنفس الزكية. لكن هذا السكون المغلَّف بالعناصر الأخلاقية ذهب وتَبدَّد بعملية تثوير المذهب التي خلَقها الخُمَينِي.

ويمكن القول إنّ نظرية ولاية الفَقِيه حملت في أحشائها عوامل الانهيار الأخلاقي. فهي وإن أبدت تعاطفها مع المحرومين والمستضعفين. فقد تعاملت معهم بصورة انتقائية وطائفية. علاوة على احتواء النظرية لمبدأ تصدير الثَّورة، والتدخُّل في شؤون الدول الأخرى، والتمدُّد المذهبي، والتشييع الجارف، وتهييج الأقلِّيَّات في الدول العربية والإسلامية لصالح المشروع الإيرانيّ. كل هذه العوامل أخرجت ولاية الفَقِيه من الأُطر الأخلاقية. كذلك نلاحظ تناقضات أخلاقية تعتري التطبيق حتى لتلك المبادئ المشكوك في أخلاقيتها. فالمستضعَفون المراد بهم في تطبيق القراءة الخُمَينِيَّة الشِّيعَة فقط، ومراقد الشِّيعَة، ومزارات الشِّيعَة. وتصدير الثَّورة ليس ضدَ الحكام الموالين لحكومة ولاية الفَقِيه بل يُقصد به تصدير الثَّورة إلى أيّ نظام يواجه ولاية الفَقِيه وينتقدها، فتعمل الدولة الإيرانيَّة على خلخلته والتدخُّل في شؤونه. كذلك انهار النموذج الأخلاقي لولاية الفَقِيه عندما تعامل مع الفَقِيه الشِّيعِيّ المعارض للنظرية -كشريعتمداري وغيره- بالعنف والتخوين، والاعتقالات وتكميم الأفواه، وفرض الإقامات الجبرية[1]. وبالطبع تعامل مع الآخَر السُّنِّي بما يشهده الجميع في سوريا

(1) في الشريعة عمومًا، وكذلك في المذهب الشِّيعِيّ لا يجوز اغتيال المعارضين لحفظ الدولة، بل يجب المحاكمات العادلة أمام القانون العادل. في حين أنّ دولة ولاية الفقيه استخدمت مبدأ «الغاية تبرّر الوسيلة». راجع: محمد حسين مهوري: الإرهاب في الإسلام مطالعة فقهية في استخدام العنف السياسي والجزائي، ص284، (ضمن كتاب: العنف والحريات الدينية قراءات واجتهادات في ◄

واليمن ولبنان. ولا يخفى هنا أيضًا كيفية تعامل دولة ولاية الفَقِيه مع الأقلِّيّات الدينية والعِرقِيَّة داخل الدولة الإيرانيَّة كالأكراد والعرب والتركمان وغيرهم[1].

الملحظ الآخَر المهمّ أيضًا أن غياب القواعد الحاكمة للعبة السياسة في دولة ولاية الفَقِيه (مثل شروط القائد الأعلى، وكيفية توافرها، ومن يحكم بتوافرها من عدمه، ومن يخلفه إذا مات -تقريب الولاءات على الكفاءات- وتمدُّد الفساد في بنية المجتمع السياسيّ ومفاصل الدولة والمجتمع) أدّت إلى انهيار تامّ للنموذج الأخلاقي حتى بين الرفقاء في الداخل أنفسهم.

لا يمكن الحديث عن جوانب أخلاقية لنظام ولاية الفَقِيه في ظلّ دخوله في وحل الاستبداد الديني، الذي هو -بعبارة الميرزا النائيني- «داهية الدواهي، فعلاجه هو الأصعب والأشَدّ إشكالًا، بل قد يصل إلى حدود الامتناع، ذلك لأن الرادع عن الاستبداد الديني، وإلباس المرادات الشخصيَّة ثوب الدين، ليس سوى ترويض رجل الدين لنفسه على طاعة الله، ومعاندة الهوى، واجتناب الشبهات، والتورُّع عن المآثم صغيرها وكبيرها، حتى يحصل على ملكة التقوى والعدالة»[2]. فإذا كان رجل الدين والقائد الأعلى يظنّ نفسه نائبًا عن المعصوم، والردّ عليه كالردّ على المعصوم ومِن ثَمَّ كالردّ على الله، فلا يمكن الحديث عن انتفاء صفة الاستبداد من كينونته.

من هذا كله يمكن القول إنّ النموذج الأخلاقي لدولة ولاية الفَقِيه قد انهار تمامًا، وإنّ السلوك السياسيّ للدولة الإيرانيَّة هو سلوكٌ قوميّ شعبويّ سياسيّ محض، يرتكز على المصالح العُلْيَا، والأمن القومي للدولة الإيرانيَّة، لا على المذهب ولا الدين، ولو شُرْعِنَت اللا أخلاقية مذهبيًّا ودينيًّا وصارتْ جزءًا من المنظومة الأخلاقية.

الفقه الإسلامي، إعداد حيدر حب الله، ط 1، الانتشار العربي 2011م).

(1) راجع: د.عبد الرؤوف غانم: الإعدامات آلية لحماية النظام ومنهج الدولة الإيرانية، 5 نوفمبر 2016م، مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية، http://cutt.us/T4KAq

(2) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص358، عناية وتحقيق: توفيق السيف. وما قرره النائيني هنا قريب جدًّا مما قرره الكواكبيّ في طبائع الاستبداد. راجع: رشيد الخيون: الإسلام السياسي بالعراق، ص272 (هامش).

الفصل السابع

نظرية الفقه السياسيّ في المرجعية العربية

لقد انتشرتْ نظريةُ الخُمَينِيّ فقط لأنه وصل إلى الحكمِ، واستطاع تطبيقها عن طريق دولةٍ تحميها وقوَّة نافذة تقوم عليها، وهكذا شأن التاريخ مع كلّ النظريات والقيم، فانتشارها ليس دليل أفضليةٍ أو قَبُولٍ جماهيري، بقدرما هو تطبيق لفكرة أنّ الأفكار تنتشر بالقُوَّة، وأنّ الفلسفات والنظريات تقوم حين تتبناها الدول وتُصدِّرها الجيوش.

وهذا يؤكّده انتشار نظرية الخُمَينِي في فلسفة الحكم، مقابل خفوت نظريات أخرى معاصرة لنظريته ربما كانت أكثر دقَّة وملاءمة للواقع الشِّيعِيّ المعاصر. كنظرية ولاية الفَقِيه الشورية لمحمد باقر الصَّدر، ونظرية ولاية الأُمَّة على نفسها لمراجع لبنان، ونظريات أخرى لأعلام الشِّيعَة العرب، ونظريات فرعية تتمَوْضَع حول تلك النظريات، أقرب للأطروحات والاقتراحات أو إدخال تعديلات على تلك النظريات. ويمكن القول إنّ الخُمَينِي ورجال الدولة الإيرانيَّة لم يُعطُوا الفرصة لنظريات أعلام التَّشَيُّع العربيّ للتطبيق على أرض الواقع، بل لم يضعوا نظرية ولاية الفَقِيه موضع مقارنة مع نظريات هؤلاء الأعلام، بوصفها نظرية عَقَدِيَّة من ثوابت المذهب، ولم يسمحوا لنظريات أعلام الإصلاح الشِّيعِيّ بالتطبيق حتى في إقليمها المحلّي، خوفًا من تمدُّدها وانتشارها، وسحب البساط من تحت قدم التَّشَيُّع السياسيّ الإيرانيّ الذي يخدم المصالح الإيرانيَّة. فعملت الجيوب الإيرانيَّة في تلك الأقاليم على الدعاية للنظرية الإيرانيَّة، ووَأد الأطروحات الإصلاحية الأخرى. ومثال ذلك في الحالة اللبنانية، فقد أُنتِجَت فيها أكثر نظريات التَّشَيُّع العربي أصالة وقوَّة تفوق نظرية الخُمَيني في الطرح، وفي الاستدلال المنهجيّ والحوزويّ وَفْقًا للمعايير الاجتهادية والأصولية الجعفرية، ومع ذلك أُجهضت بسبب حزب الله الذي يتبنَّى ولاية الفَقِيه في صورتها الخُمَينِيَّة، وهو القوَّة العسكرية على الأرض بما يسمح له بتمرير أطروحاته وإظهارها بمظهر الممثّل الوحيد أو الأوفق للحالة اللبنانية. ومثل ذلك في العراق واليمن وغيرهما، أي إنّ قوة السلاح والسُّلْطة هي الحاكمة في النهاية. ويُذكّرنا ذلك بكيفية مَأْسَسَة

ولاية الفَقِيه في إيران وإلغاء الأصوات المعارضة وجعلها على الهامش بقوة السُّلْطة كما سبق وفصَّلْنا.

وهنا نحاول أنْ نقف عند تلك النظريات، ونشرّحها ونوضّح خرائطها جيّدًا. ونبيّن موقعها داخل الإطار الشِّيعِيّ، ومكانتها في النظرية السياسية الشِّيعِيَّة.

أولًا: نظرية ولاية الفقيه المنتخَب لمحمد باقر الصدر

لم يؤمن الفَقِيه محمد باقر الصَّدر بنظرية ولاية الفَقِيه المطلقة بصورتها الخُمَينِيَّة، وكان له خطّ مغاير، إذ أسّس لنظرية «ولاية الفقِيه الشورية»، أو «ولاية الفَقِيه المنتخَب». وهي غير ولاية الفَقِيه المُطلَقة، بل مختلفة عنها تمامًا، فقد حاول باقر الصَّدر بنظريته تلك الوقوف في موقف وسط بين نظرية ولاية الفَقِيه بصورتها الخُمَينِيَّة، ونظرية الشُّورَى بصورتها الشِّيعِيَّة والسُّنِّية. فاشترط الفقاهة في وليّ الأمر كما تشترطها نظرية ولاية الفَقِيه الخُمَينِيَّة، لكن اختياره يتمّ في إطار الشُّورَى التي تمثِّل الأُمَّة، أي عبر الانتخابات التي تمنحه شرعية ممارسة الحكم. كما أن أساليب إدارة السُّلْطة متروكة للأمَّة من خلال ممثّليها[1]، فلم يُلغِ دور الأُمَّة كما فعل الخُمَينِيّ.

بذلك تكون للأمَّة ولاية الحكم وللفَقِيه ولاية الرقابة والإشراف والإدارة العُلْيَا، بوصفه نائبًا عن الإمام المعصوم، وطِبْقًا لهذه النظرية فإنّ الشُّورَى مُلزِمة للوليّ الفَقِيه! أي إن الشُّورَى في حقّ الوليّ الفَقِيه إلزامية لا اختيارية، إذ تُوجَد سلطة أعلى من الوليّ الفَقِيه توقف قراراته، وتعطل خياراته الفِقهِيَّة والاستحسانية والمقاصدية، فضلًا عن الخيارات والمواقف السياسية والاقتصادية وكل ما يدخل في إطار المصلحة العامَّة للدولة، وهذه القُوَّة تتمثّل في أهل الحل والعقد/البرلمان (أهل الشُّورَى).

ويشترط باقر الصَّدر في الوليّ الفَقِيه أن يكون مرجعا دينيًّا بالفعل، ومرشَّحًا من قِبَل «مجلس الْمَرجِعِيَّة/أهل الحلّ والعقد»، ومنتخَبًا من قِبَل

(1) راجع: محمد باقر الحكيم: نظرية العمل السياسي عند الشهيد محمد باقر الصدر، ص47.

الأُمَّة «في حال تَعدُّد المرجعيات المتكافئة المرشَّحة»[1].

فحاول باقر الصَّدر إضفاء الشرعية على منصب الوليّ الفَقِيه عن طريق اختياره من قِبَل ممثِّلي الأُمَّة، في حين أن الوليّ الفَقِيه لا مجال لاختيار الأُمَّة له في نظرية ولاية الفَقِيه بصورتها الخُمَينِيَّة.

وقد مرّ الراحل محمد باقر الصَّدر بتطوُّرات فكرية في نظريته في الفقه السياسي، ففي المرحلة الأولى من حياته كان من أنصار الشُّورَى وولاية الأُمَّة على نفسها، وفي المرحلة الثانية نظّر لفكرة ولاية الفَقِيه، وفي المرحلة الثالثة والأخيرة نظّر لنظريته الشهيرة حاكمية الأُمَّة مع إشراف الفَقِيه «ولاية الفَقِيه المنتخَب»[2] التي تحدثنا عنها.

ووَفْقًا لهذين الطرحين (الطرح الباقري والطرح الخُمَينِي)، فإنّ الأُمَّة في الطرح الخُمَينِيّ قاصرة عن بلوغ أهدافها، وعن تحديد خياراتها، وضبط الأوفق والأفضل في شؤونها العامَّة والخاصَّة، ومِن ثَمَّ فالوليّ الفَقِيه هو الذي يتولى شؤونها كما يتولى الوالد شؤون ولده الصغير، فليس للأمَّة حقّ التنصيب ولا الخلع. في حين أنّ الأُمَّة في الطرح الباقريّ راشدة، يمكنها أن تحكم نفسها عن طريق اختيار ممثّليها، بل وحتى اختيار الوليّ الفَقِيه نفسه، أي إنَ الأُمَّة في تلك الحال لها حقّ التنصيب والخلع، سواء بنفسها أو عبر ممثّليها، علاوة على أنّ دور الفَقِيه إشرافيّ رقابيّ أكثر منه تنفيذيًّا، أي إنَه يقترب بشِدَّة من طرح النائيني.

وكان بين باقر الصَّدر والخُمَينِيّ تنافس داخل الساحة الشِّيعِيَّة، حتى إنّ الخُمَينِيّ اتُّهِمَ بالتسبُّب في إعدام باقر الصَّدر بعد إذاعة برقية من الخُمَينِيّ إلى باقر الصَّدر يطلب منه فيها عدم مغادرة العراق ليقود الأحداث، أي أحداث

---

(1) راجع: عليّ المؤمن، نظريات الدولة الإسلامية الحديثة، مؤسّسة الصدرين للدراسات الاستراتيجية، العراق، بدون تاريخ. http://cutt.us/wwMIM

(2) سرمد الطائي: تطور الفكر السياسي الشِّيعِيّ مدخل إلى دراسة الحكم والإدارة عند الشهيد الصدر، ص555. (دراسة ضمن كتاب مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي، ط/الانتشار العربي بيروت).

الثَّورة الإسلامية في العراق، مع ما في ذلك من خطورة على حياة الصَّدر. وكان نصّ البرقية: «سماحة حُجَّة الإسلام والمسلمين الحاجّ السيد محمد باقر الصَّدر دامت بركاته. علمنا أن سماحتكم تعتزمون مغادرة العراق بسبب بعض الحوادث. إنني لا أرى من الصالح مغادرتكم مدينة النجف الأشرف مركز العلوم الإسلامية، وإنني قلق من هذا الأمر. آمل إن شاء الله إزالة قلق سماحتكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»[1]. وحسب الخيون فإن باقر الصَّدر «لم يستلم هذه البرقية في يده لكنه سمعها من إذاعة طهران، بعد أن قام النعماني بتسجيلها له. وكانت قد أُذيعت بعد وصول أبرز تلامذته محمود الهاشمي، الذي أصبح في ما بعد رئيسًا للسُّلْطة القضائيَّة في إيران. وقد جرت عِدَّة اتصالات بالهاشمي بتكليف من الصَّدر لمعرفة سبب البرقية أو غرضها، لكنها باءت بالفشل وأُعدِمَ الصَّدر وهو لم يعرف دافع تلك البرقية. وإن صحت إذاعة البرقية وبتوقيع من الخُمَينِي فهو تصرف ليس في محلّه. ولا ينمّ عن المسؤولية، فمن العبث أن تُوَجَّه برقية كهذه إلى شخص يربض داخل سجن كبير اسمه العراق، وربما تَوَقَّع الخُمَينِيّ أن قيام الدولة الإسلامية في العراق قاب قوسين أو أدنى، أو لعل الخُمَينِيّ أراد استشهاد الصَّدر من أجل انطلاق الثَّورة»[2]. فيبدو أنّ الخُمَينِيّ أراد من إعدام الصَّدر التخلُّص من أكبر قوة منافسة له خارج الحدود الإيرانيَّة، علاوة على تعجُّله لقيام ثورة إسلامية في العراق على غرار الثَّورة الإيرانيَّة التي كانت قد نشبت منذ برهة، ومِن ثَمَّ إخضاع العراق لسيطرة ولاية الفَقِيه في طهران.

ويتلخّص جوهر الاختلاف بين نظريّة ولاية الفقيه المطلقة للخمينيّ ونظريّة ولاية الفقيه المنتخَب لباقر الصدر، في المسائل الآتية:

1- مسألة انتخاب وليّ الأمر:

فنظرية ولاية الفَقِيه بصورتها الخُمَينِيَّة تقول: إنّ انتخاب الخُبَراء «أهل

---

(1) النعماني: الشهيد الصدر.. سنوات المحنة وأيام الحصار، ص265.
(2) الخيون: الإسلام السياسي في العراق 227/1 وما بعدها.

الحل والعقد» لا يمنح وليّ الأمر الشرعية، بل هو كشف عنها وتفاضل، أيْ إنّ الأُمَّة حتى لو لم تنتخب الوليّ الفَقِيه فليس معناه أنّه ليس جديرًا بهذا المنصب، بل إنّ القصور اعترى أهل الحلّ والعقد فلم يمكنهم أنْ يكشفوا عن أهليته لهذا المنصب، أمَّا في نفس الأمر[1] فهو أهل له.

لكن نظرية ولاية الفَقِيه المنتخَب/الولاية الشورية تقول: إنّ هذا الانتخاب يمنح الشرعية الدينية والمشروعية القانونية للفَقِيه لكي يمارس الحكم، لأن الحكومة الإسلامية عقد شرعيّ بين الأُمَّة والحاكم المنتخَب! وفي تلك الحالة فإنّ الخُبَراء أهل الحل والعقد/ممثّلي الأُمَّة، إن لم ينتخبوا الوليّ الفَقِيه فليس جديرًا بالمنصب، ولا يحقّ له أن يتولَّى المنصب خارج إرادة الأُمَّة.

2- مسألة عزل الوليّ الفَقِيه:

في نظرية باقر الصَّدر «ولاية الفَقِيه المنتخَب» يُعزل الفَقِيه عن طريق أهل الحلّ والعقد/الخُبَراء، إذا فقد أحد الشروط المطلوبة، وهو عزل شرعي وقانوني.

أما في نظرية الخُمَينِي «ولاية الفَقِيه المطلقة»، فإنّ الفَقِيه يُعزَل ذاتيًّا إذا فقد أيّ شرط، ويكون دور الخُبَراء هو الكشف عن العزل فقط، أي إن دور الخُبَراء في نظرية الخُمَينِي هو «الإخبار عن الحكم»، وفي نظرية باقر الصَّدر هو «إنشاء الحكم»، فالعَلاقة بين الفَقِيه ومجلس الخُبَراء في نظرية الخُمَينِي إنما هي عَلاقة كاشفة لا مؤسِّسة، فمجلس الخُبَراء ليس من حقّه عزل الوليّ الفَقِيه لأنّه لم يعيّنه من الأصل، وإنما كشف عن الشروط المتوافرة فيه، وبين الأمرين فارق كبير[2].

---

(1) في نفس الأمر أي: في حقيقة الأمر، وهو مصطلح يستعمله الفقهاء والشرعيون لبيان ما هو واقع في حقيقة الأمر، وما هو واقع في ذهن المشتغل أو العالم أو الفقيه، وقد ينفصل ما يقع في ذهن المشتغل عما هو واقع في نفس الأمر، وقد يتفق.

(2) انظر: د.أمل حمادة: الخبرة الإيرانية الانتقال من الثورة إلى الدولة، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت 2008م، ص306.

والعَزْلُ الذاتي هو تنظيرٌ محض غير قابل للتطبيق، ما دام دور الخُبَراء/ أهل الحلّ والعقد يقتصر على الكشف/الإخبار فقط، ولا يتعدى إلى مرحلة الفعل/الإنشاء. فلجنة الخُبَراء في الصورة الخُمَينِيَّة توضِح فقط أنّ الوليّ الفَقِيه افتقد شرطًا من شروط الأهلية، ويقف دورها عند هذا الكشف، لكن هذا البيان أو التوضيح أو التقرير الذي تصدره لا ترفعه إلى جهة تنفيذية تُلزِم الفَقِيه بالاستقالة أو الإقالة. فصار رأيها استشاريًّا فقط غير مُلزِم لأحد، ولا للفَقِيه نفسه[1].

أمَّا في الصورة الباقرية فلجنة الخُبَراء رأيها مُلزِم، بمثابة البرلمان في الديمقراطيات الحديثة، فعلى أجهزة الدولة المعنية تنفيذ ما يصدر عنها، وعلى الوليّ الفَقِيه أن يلتزم بقراراتها، فالإرادة الشَّعْبية هنا تُقيّد سلطة الفَقِيه.

3- الولاية داخل الحدود:

وهذا فارقٌ جوهريّ ومهمّ، فالتَّشَيُّع السياسيّ الفارسيّ لا يؤمن بالحدود، لأنَ بندًا من بنود نظرية «ولاية الفَقِيه» بصورتها الخُمَينِيَّة يعتبر أنّ سلطة/ولاية الوليّ الفَقِيه تشمل مقلّديه خارج الحدود، بحيث لو أصدر حكمًا فعليهم اتّباعه، أيْ لا يجوز تَعَدُّد الفُقَهاء، وأنّ الوليّ الفَقِيه واحد، ويُفهَم من هذا عصمة الوليّ الفَقِيه، لأنه إذا لم يكُن معصومًا فلا حرج في تَعدُّده في كلّ دولة أو إقليم. لكن النظرية في صورتها الباقرية تُعطِي الحَقّ للخبراء في تنصيب وعزل الوليّ الفَقِيه، ومِن ثَمَّ فكلّ دولة أو إقليم ينصبون فقيهًا عليهم، ويخلعونه، طوال فترة غياب الإمام. أيْ إنّ النظرية محلِّيَّة في صورتها الباقرية، وليس من حقّ الخُبَراء في إيران أن يختاروا وليًّا فقيهًا للجماهير في العراق ولبنان وسائر البلاد، بل أهل هذه البلاد يختارون بأنفسهم، لأنّ الوليّ الفَقِيه ليس بالمعصوم نفسه بل نائب عنه، فلا مانع من تَعدُّد الفُقَهاء.

(1) انظر: الخبرة الإيرانية، مرجع سابق، ص307.

4- تعدد الفقهاء:

وينتج عن المسألة السابقة «الولاية داخل الحدود» أنّ النظرية الخُمَينِيَّة لا تقبل بتعدُّد الفُقَهاء، وأنها عابرة للحدود، في ما يُشبه «خلافة شِيعِيَّة موحَّدة، مركزها الديني قم والسياسيّ طهران»، في حين أنّ نظرية باقر الصَّدر تُحدِّد وجوب تنصيب الوليّ الفَقِيه عبر الانتخاب وجواز خلعه، ومِن ثَمّ فخبراء كلّ دولة يقومون بتنصيب فقيهم وخلعه، وهذه ثنائية طالما عانى منها الفقه السياسيّ الشِيعِيّ: المرجع العربي/الفارسيّ، قم/النجف.

فالخلاف بين النظريتين ليس خلافًا نظريًا، بل هو خلافٌ بين العمقِ العربيّ والعمق الفارسيّ، بين متأثر بالعروبة ومتأثر بالصَّفَويَّة. فباقر الصَّدر كان يريد مَأْسَسَة منصب الوليّ الفَقِيه والحَدّ من صلاحيَّاته ونفوذه عبر وجود مجلس خبراء أعلى منه يعزله إن حاد عن المنهج المرسوم، ويكون هذا العزل قانونيًا وشرعيًّا، وبهذا تتخلص الأُمَّة من وطأة الاستبداد باسم الدين والمذهب، فالصَّدر كان فيلسوفًا في المقام الأوّل، ويدرك أن الانفراد بالحكم خطر شديد لأنّ العوارض البشرية تعتري أيّ شخص ينفرد بالحكم دون أجهزة رقابية تمنعه من التغوُّل والبطش والانفراد.

أراد الصَّدر أن يُعْمِلَ آية الشُورَى «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ»، و«وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»، ورأى فيها عاصمة من زَلَل الاستبداد. كذلك حاول الصَّدر في نظريته تَجنُّب الحتميات التاريخية من مآلات الاستبداد وتَغَوُّل السُّلْطة في حالة انفراد شخص بالسُّلْطة مهما كان قِدِّيسًا، أو صالحًا. فرأى أنّ مَأْسَسَة المنصب[1]، وتأطيره من خلال القواعد الحاكمة، حَلٌّ وحيدٌ لتجنُّب ذلك.

---

(1) «حين تُحكَم البلاد بالأوامر والتعليمات الفردية فإن أحدًا لا يستطيع التنبُؤ بما سيأتي في الغد من أوامر، وما ستكون عليه الظروف الخاصة للحاكم، مريحة تقود إلى أوامر مساعدة، أو عسيرة تقود إلى التضييق على حياة مواطنيه»، ومن ثمّ فسيادة القانون على الحاكم والمحكوم هي المخلص الأساسي من النزوات الشخصية والفردية، وحتى «لو كان الحاكم سيئا فإنّ مقدار الضرر الذي يصيب الناس سيكون محدودًا لأن ما يطبق عليهم هو القانون وليس نزعات الحاكم وإراداته الشخصية»، وهذا هو ما أراده باقر الصدر، أو ما سميناه «المأسسة». راجع: توفيق السيف، رجل السياسة ص230 وما بعدها.

وهو الفيلسوف العارف بالحتميات التاريخية، وبطبائع البشرية، والفلسفات السياسية التي ترتكز عليها الدول.

في حين أنَ الخُمَينِي ينطلق من ثقافته الفارسيَّة وبيئته الصَّفَويَّة، ومعارفِيَّته المحدودة، وثقافته الضئيلة، فمع أنّ الخُمَينِيّ دعا للثورة ضدّ ظلم الشاه، فإنَّه اختزل هذا الظلم في توريث منصب الرئيس، وعدم الحكم بالإسلام. لكن عندما يأتي حاكم باسم الإسلام ويمارس ما مارسه الشاه فلا يمانع الخُمَينِيّ ذلك. لذلك فعندما نجحت الثَّورة أحلّ الخُمَينِيّ نظامًا استبداديًّا محلّ آخَر، ولم يُقدّم البديل الأخلاقي للدولة التي ثار عليها.

الحاصل أنَ باقر الصَّدر مثّل خطّ التَّشَيُّع العربي في الفقه السياسيّ الشِّيعِيّ، وهو اجتهادٌ ملحوظ ومتقدِّم على الخطّ الفارسيّ بمراحل، سواء كان في الْمَأْسَسَة الْمُحْكَمة للنظرية، وافتراض طروء[1] العوارض البشرية، أوكان في التناول الفلسفي السياسيّ للنظرية وسدّ ثغراتها، وتمكين الأُمَّة من المشاركة السياسية وصناعة القرار، ومِن ثَمَّ افتراض النُّضج والرُّشد في مجموع الأُمَّة[2]، بخلاف الخُمَينِي الذي يفترض القصور والجهل في مجموع الأُمَّة، ولا بد من وجود وصيٍّ عليهم يُقرِّر لهم مصيرهم في مُجمَل القضايا السياسية والاقتصادية والدينية.

ثانيًا: موقف المرجعية العُليا في النجف من ولاية الفقيه

ظلّت الْمَرجِعِيَّة الدينية العُلْيَا في النجف ترفض المشاركة في السياسة، بل وتُحَرِّم أي مشاركة سياسية أو حزبية. وهذا الموقف الممانع عن المشاركة السياسية نابع من فلسفتها في نظرية الانتظار والغيبة. فالحوزة النجفية تؤمن بأنّ إقامة الدولة والحدود ورعاية السياسة من مهمّات الإمام

(1) الطروء هو الظهور فجأة.

(2) راجع: حيدر حب الله، مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي، (دراسة لسرمد الطائي: تطور الفقه السياسي الشِّيعِيّ مدخل إلى دراسة الحكم والإدارة عند الشهيد الصدر)، ط1، 2015م، ص555. وراجع: صادق حقيقت، توزيع السُّلْطة في الفكر السياسي الشِّيعِيّ، ترجمة: حسين صافي، ص275.

المعصوم، لا من مهمَّات الفَقِيه، وأنّه يجب الانتظار حتى يُفرج الله ويأذن بظهور المعصوم، ثمّ يقيم دولة العدل المنشودة. فالمدرسة النجفية -المدرسة الأمّ للشِّيعَة في العالَم- تعتقد أنّ رجل الدين يجب أن لا يخوض غمار السياسة، وليست الحوزة حزبًا سياسيًّا، أو حتى غطاءً لعمل سياسي. وتستند الحوزة إلى أن الأئِمَّة المعصومين لم يمارسوا الحكم مباشرة باستثناء الإمام عليّ في مُدَّة محدودة، ولم تكُن الدولة من صلب انشغالاتهم، فيجب الانتظار حتى قدوم الإمام الغائب، وهو الذي يُقرِّر المشاركة السياسية من عدمها، لأنّها من صُلب مهامِّه، بخلاف الفَقِيه[1]. كذلك في عرف الحوزة فإنّ أي راية سياسية في غياب المعصوم هي راية ضلال، فالسُّلْطة السياسية أيًّا كان طابعها المذهبي لا تُغطى الشرعية ما دامت ليست تحت راية المعصوم[2].

1- ولاية الفقيه عند محسن الحكيم:

وقد تَجَسَّد هذا البعد عن السياسة في محسن الحكيم الذي كانت بينه وبين الخُمَينِيّ جفوة وخلافات شديدة في النجف عندما كان للخُمَينِي درس هناك في جامع الشيخ الأنصاري، لدرجة أن محسن الحكيم كان يدعم الشاه في إيران ضدّ الخُمَينِي[3].

وبعد رحيل البروجردي في إيران، وكان المرجع الأول للشِّيعَة في العالَم -وكان ضدّ التدخُّل في السياسة، وجنَّب الحوزة الأضرار السياسية[4]- أرسل الشاه الإيرانيّ رسالة إلى محسن الحكيم، قال فيها: «حُجَّة الإسلام محسن الطباطبائي الحكيم دامت بركاته، النجف: لقد آلَمَنَا كثيرًا خبر رحيل حسين

(1) راجع: بدر الإبراهيم ومحمد الصادق: الحراك الشِّيعِيّ، ص18.

(2) السابق ص19.

(3) راجع: عليّ المؤمن: أنصار ولاية الفقيه ومعيار العلاقة بحزب الدعوة، صحيفة المثقف 2016/7/1م.

(4) راجع: حميد بارسا نيا، الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة، تعريب: خليل زامل العصامي، ط1، مركز الحضارة 2012م، ص400.

الطباطبائي البروجردي، وبهذه المناسبة نعزّي معاليكم والحوزة. ونسأل الله القادر تعالى أن يقوّي شوكة الإسلام وعظمته المتزايدة. الشاه». وردّ عليه الحكيم برسالة أخرى. وكان الحكيم يرى التعاون بين الْمَرجعِيَّة والبلاط الملكي في إيران للحفاظ على الإسلام والمذهب، وعدم اصطدام السُّلْطة مع رجال الدين. فنظرة الْمَرجِعِيَّة العُلْيَا في ذلك الوقت كانت النصيحة للسُّلْطان، ولم تكُن تسعى لترسيخ نظرية ولاية الفَقِيه، أوحتى لترسيخ وجود الفُقَهاء في الحكم واستمداد الحكام شرعيتهم من الفُقَهاء على غرار ما فعل الكركي، بل ظلّت أقرب إلى التعاون والرسائل المتبادَلة. وكان ضد مبدأ الثورة على الأنظمة[1].

وهذه الرسائل المتبادَلة تُعتبر اعترافًا من الشاه بالمَرجِعِيَّة الجديدة الممثَّلة في الحكيم[2]، كأنّ الشاه أراد أن ينقل ثِقَل الْمَرجِعِيَّة من قم إلى النجف، لتخفيف حدَّة رجال الدين عنده في الدولة. وهذا ما فهمه الخُمَينِيّ من هذه الرسائل المتبادَلة، فخطب بعد عامٍ من هاتين الرسالتين غاضبًا في الثاني عشر من مايو 1962م، من منبر المسجد الأعظم في مدينة قم في جمع من طلاب الحوزة. ودار حديثه حول المآسي التي تَعَرَّضَت لها حوزة قم بعد رحيل البروجردي وانتقال الْمَرجِعِيَّة الْمُدَبَّر بليل من قبل الشاه محمد رضا البهلوي إلى النجف، وأفاد في شرحه هذا المخطَّط القديم على حوزة قم بقوله: «وسأوضح لكم أن هذا الأمر ليس وليد الأشهر الأخيرة وإنما هو ممتدّ الجذور يعود إلى سنوات طويلة خَلَت، إن لم نقُل إنه يعود إلى نَيِّف وأربعين سنة مضت، فهو في الأقلّ يعود إلى عشرين سنة خلت، حيث كانوا يخطِّطون لتدمير قم، ففي حياة البروجردي كانت خُطَطُهم أيضًا القضاء عليه وعلى قم، فهم يرون أن قم تضرّ بمصالحهم، فقم معقل الحَقّ، وجنود إبليس يرون أن

(1) اطلاعات 29 مارس 1961م. وراجع: رفسنجاني، حياتي، ص48، ط2/ دار الساقي بيروت 2012م. وفهمي هويدي: إيران من الداخل ص36. ط2/ الشروق 2014م. والخيون: الإسلام السياسي بالعراق 187/1.

(2) راجع: هوشنك نهاوندي: الخُمَيني في فرنسا ص40.

جنود الحَقّ يقفون حائلًا دون تحقيق مآربهم، ففي حياته (البروجردي) وصفوه بتعابير لا أتمكّن من ذكرها من على هذا المنبر حاليًّا. فالخُطّة موجودة منذ ذلك الوقت، والأجانب كانوا يخطِّطون للقضاء على قم، كي نفعل ما يحلو لنا دون أن يواجهنا أحد، أو يتكلم، أو ينبس ببِنْت شَفَة، أو يجادل أو يعترض. وإذا سلّمنا بأنَ خطتهم تعود إلى نيِّف وأربعين سنة خلت، فسنفهم طبيعة مساعيهم، غاية ما في الأمر أنهم كانوا يرون القيام بأيّ عمل في حياة البروجردي سيفسد الأمور، لذا بادروا فور انتقاله إلى جوار رحمة ربه إلى تدمير هذا المركز الديني بذريعة إجلالهم لمركز ديني آخر وهو النجف الأشرف لا لأنهم كانوا يكنون حبًّا لذلك المركز، فهم لا يكنون أدنى إحساس بالحب لأي مركز من المراكز الدينية، لم يكُن الأمر حُبًّا بالنجف وإنما بُغضًا لقم، فقم مُزعِجة لهم، وهي قريبة منهم تدرك المفاسد سريعًا، وتُفتضح فيها أعمالهم، بسرعة أيضًا، كانوا يبغضون قم، إلا أنهم لم يتمكنوا من التصريح بالقول: لا لقم، وإنما كانوا يقولون: نعم للنجف، نعم لمشهد، لم يكُن في قم ما يلفت الانتباه[1]، إلا أنهم بعد ذلك أدركوا أن ثمة أشياء كثيرة تلفت النظر في قم، بل تفقأ العين، وتُلجِم الفم وتصكّ الأسماع، أدركوا أن قم ليست كما تَوَهَّموا، فوضعوا منذ ذلك الوقت خطة لتدمير العلماء ثم تدمير الإسلام، ثم تحقيق مصالح إسرائيل وعملائها»[2].

وهذا ربما الخطاب الأول -وربما الوحيد- للخُمَينِيّ الذي يمكن أن نستشفَ منه مكانة قم في ذهنه، وأنه ينظر إلى قم والنجف كثنائية تنافسية لا كثنائية تكاملية، وكذلك يُمكن قراءة طموحه الشخصي للمَرجِعِيّة في ثنايا خطابه، وهو ما سيظهر للعلن بعد رحيل الحكيم وتنصيب الخوئي خلفًا له، إذ اشتدّ الخلاف بين الخوئي والخُمَينِيّ أكثر من أي وقت مضى.

انعقد لقاء بين الخُمَينِيّ ومحسن الحكيم بالنجف في أكتوبر 1965م، بعد سنة واحدة من وصول الخُمَينِيّ إلى النجف، ويبدو أن اللقاء كان طلب دعم

---

(1) يشير بذلك إلى كلمة الشاه المعروفة: لا أرى في قم شخصًا بمستوى المرجعية.

(2) صحيفة الإمام، ج 1 مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخُميني، ص204.

الْمَرجِعِيَّة العُلْيَا للتدخل في شؤون إيران الداخلية وأن تتخذ مَوْقِفًا ضدّ الشاه. وطلب الخُمَيْنِيّ من محسن الحكيم السفر إلى إيران للاطلاع على الوضع بنفسه. فقال الحكيم: «وما الذي يمكننا عمله؟ وما تأثير ذلك؟». قال الخُمَيْنِي: «له أثر قَطْعًا. فنحن بهذه الانتفاضة وقفنا المخطَّطات الخطيرة للحكومة. كيف لا أثر له؟! إذا اتّحد العلماء فسيكون ذلك مؤثِّرًا». قال الحكيم: «إن كان فيه احتمال عقلائي، فلا بأس بالتحرك بطريقة عقلائية». وَمِمَّا قاله الخُمَيْنِي للحكيم: «ألم تقدّم ثورة الحُسَين بن عليّ عليه السلام خدمة مؤثِّرة للتاريخ؟». قال الحكيم: «وماذا تقولون عن الإمام الحسن إنه لم ينهض؟». قال الخُمَيْنِي: «الحسن لم يجد الأنصار». قال الحكيم: «وأنا لا أرى عندي من يطيعني»[1]. ورفض كذلك محسن الحكيم الثَّورة ضدّ عبد السلام عارف. فينقل محسن الرفيعي: «في أحد الأيام كنت جالسًا في مجلس محسن الحكيم. والوفود تتقاطر عليه شاكية له تصرفات السُّلْطة. وطالبة منه السماح لهم بالثَّورة. وهو يرفض موضِّحًا لهم أن عواقب ذلك العمل ستكون وخيمة على البلد. داعيًا المولى أن يهدي الحكام لِمَا فيه مصلحة الأُمَّة»[2].

فكان محسن الحكيم لا يميل إلى الثَّورة، وينظر إليها نظرة سلبية، بطبيعة فهمه العميق للتراث الفقهيّ الشِّيعِيّ الإمامي. ولم يكُن يؤمن بولاية الفَقِيه المطلقة[3]. ولم يؤمن بأيّ عمل سياسيّ أو حزبي. يقول رشيد الخيون: «وبشكل عامّ كان الحكيم لا يؤمن بالسياسة من حيث الظاهر ولا يعمل على إقامة دولة إسلامية، ولا يرى إقامة صلاة الجمعة، إلا عند ظهور الإمام الحُجَّة. ولا يؤمن بولاية الفَقِيه المطلقة. ولا بالجهاد الابتدائي في رؤاه النظرية الفِقهِيَّة والفكرية»[4].

---

(1) رشيد الخيون: الإسلام السياسي بالعراق 185/1.

(2) محسن الرفيعي: أنا والزعيم، ص117. ورشيد الخيون، السابق 1/ 185.

(3) راجع: حسين الصغير: أساطين المرجعية العليا، ص117، ورشيد الخيون: الإسلام السياسي بالعراق، 184/1 وما بعدها.

(4) السابق 183/1.

وتلك الحقبة التاريخية يُصوِّرها المفكر الشِّيعِيّ أحمد الكاتب في رسالة له إلى المرجع الشِّيعِيّ محمد اليعقوبي قائلًا: «(لا أعرف بالضبط متى انتميتم إلى الحوزة العلمية ولكني أخمِّن أنكم انتميتم إليها في الستينات، في الوقت الذي تشرفت أنا بالانتماء إليها. وإذا كان ذلك صحيحًا فلا شكّ أنكم تتذكرون الموقف الفكري السياسيّ العامّ في الحوزة العلمية، وخاصَّة في النجف الأشرف، أيام المرجع الراحل محسن الحكيم، حيث كان يخيم فكر الانعزال السياسي، وانتظار الإمام المهديّ الغائب، وعدم جواز تأسيس حكومة إسلامية أو المشاركة فيها، أو السعي من أجل تحقيقها، لأنها من أعمال الإمام المهديّ (المعصوم المعيَّن من قِبَل الله)، ولا يجوز لأحد غيره إقامتها في عصر (الغيبة)، بناء على الحديث الذي يقول: (كلّ راية قبل راية المهديّ فهي راية ضلال وصاحبها طاغوت). ولذلك رفض مراجع النجف (الحكيم والخوئي والحلّي وغيرهم) فكرة تأسيس حزب إسلامي يسعى من أجل الحكم على أساس الشُّورَى، كحزب الدعوة الإسلامية، وطلبوا من مؤسِّسي الحزب (باقر الصَّدر ومهدي الحكيم ومحمد باقر الحكيم) الانسحاب من الحزب في بداية الستينات وتركوه يتخبط في مواجهة الأحزاب، والحكومات المختلفة، حتى قيام الثَّورة الإسلامية في إيران على أساس نظرية ولاية الفَقِيه»[1].

2- الخوئي وولاية الفقيه:

وبعد رحيل الحكيم وخلفه الخوئي، اعترض الخوئي (المرجع الأكبر في العالَم الشِّيعِيّ بعد وفاة الحكيم) على نظرية ولاية الفَقِيه وفنّدها في رسالة بعنوان «أساس الحكومة الإسلامية». فكان الخوئي يؤمن فقط بالولاية المحدودة للفَقِيه المتعلقة بأمور الحسبة، أي تحصيل الأخماس والقضاء بين الناس فقط.

يقول ميثاق العسر: «حمَلَت العقود المتأخرة نمطين من التصورات

---

(1) رسالة أحمد الكاتب إلى المرجع الشيخ محمد اليعقوبي بتاريخ 28 مارس 2007م، منشورة ضمن كتاب «حوارات أحمد الكاتب مع المراجع والعلماء والمفكرين»، ص393.

الفِقهِيَّة الشِّيعِيَّة في موضوع ولاية الفَقِيه. **نمطٌ** يرى بأنَّ المعصوم عليه السلام منح الفَقِيه في عصر الغيبة أغلب صلاحيَّاته التي تتجاوز بيان الأحكام الشرعية والقضاء بين المتخاصمين، إلى إقامة الحكومة الإسلامية وبسط الشريعة وتنفيذها وغير ذلك من الصلاحيَّات. وهو النَّمَط الذي أُسِّس على أساسه نظام الحكم في إيران. وهو ما نصطلح عليه بولاية الفَقِيه بالقراءة الخُمَينِيَّة. **ونمطٌ آخر** يرى بأنَّ الشارع المقدَّس لم يمنح الفَقِيه في عصر الغيبة سوى صلاحية بيان الأحكام الشرعية ونفوذ قضائه، وما زاد عن ذلك من صلاحيَّات فلم تثبت دلالة النصوص عليها، إنما ترتهن بعض الصلاحيَّات الأخرى به من باب إن الشارع لا يرضى بفوات مثلها عادة، لما يترتب عليها من هرج ومرج، وتوالي فاسدة في المجتمع الإسلامي، فلا محالة يتوجَّب على الفَقِيه الجامع للشرائط التصدِّي لها، وهو ما يُصطلح عليه عندهم بالأمور الحسبية على خلاف في سعتها وضيقها، وهذا النَّمَط هو ما انتهت إليه بحوث أستاذ المراجع المعاصرين المرحوم الخوئي»[1].

والخلاف بين الخوئي والخُمَينِيّ كانت له أبعاد شخصيَّة، إذ كان الخُمَينِيّ يطمح ليكون الْمَرجِعِيَّة العُلْيَا للشِّيعَة في العالَم كله، لا في قم وإيران فقط، وكان ينتظر من الخوئي إعلان الولاء له، ومِن ثَمَّ ينجح في تدجين واحتواء الحوزة النجفية كما نجح في تدجين واحتواء مراجع قم، كما سبق. هذا البعد الشخصي اتَّخَذ الطابع الديني والسياسيَ حول ولاية الفَقِيه، فوُجد تيَّاران: تيَّار مسيَّس بزعامة الخُمَينِي، وتيَّار بعيد عن السياسة بزعامة الخوئي.

3- موقف السيستاني من ولاية الفقيه:

وبعد وفاة الخوئي سنة 1992م، خلفه عبد الأعلى السبزواري، لكنه مات سنة 1993م، فخلفه عليّ السيستاني. وفي ذلك الوقت حاول بعض شيوخ تيَّار الخوئي في الخليج العربي ممَّن هم على خلاف شديد مع تيَّار الخُمَينِي/خطّ

(1) ميثاق العسر: ولاية الفقيه السيستانية بين النصب والانتخاب، صحيفة المثقف عدد 3547، الأحد 2016/5/22م.

الإمام حول نظرية ولاية الفَقِيه. حاولوا تنصيب محمد صادق الروحاني الذي كانت علاقته وطيدة بالخوئي وأحد أهمّ تلامذته. وكان حادّ الموقف تجاه الخُمَينِيّ وولاية الفَقِيه[1]. وكان إعلان مرجعيته في الخليج من البعض بمثابة إعلان حرب على خطّ الخُمَينِي. فاعتُقل صادق الروحاني في إيران واتُّهم بالعمالة ووُضع تحت الإقامة الجبرية. وهاجم أتباع الخُمَينِي -بعد تعليمات من قيادة خطّ الإمام- مجموعات تيّار الخوئي في الحُسَينيات التي تسعى لتنصيب روحاني في الخليج[2].

حاولت إيران بعد وفاة الخوئي السيطرة على مجمل الطائفة الشِّيعِيَّة وظنَّت أنّ بالإمكان دعم مراجع النجف الصغار للوليّ الفَقِيه في طهران، ومِن ثَمَّ تتوحد الْمَرجِعِيَّة الشِّيعِيَّة في العالَم كله تحت مظلَّة ولاية الفَقِيه، لكن السيستاني مضى قُدُما في التصدُّر للمَرجِعِيَّة، مِمَّا استفزّ القيادة الإيرانيَّة وخرج أحمد جنتي خطيب الجمعة في طهران ليصف السيستاني بالمرجع الإنجليزي، وأنه عميل ومتهاون. وحذّر جنتي من خروج الْمَرجِعِيَّة من إيران، وخطورة ذلك على النِّظام الإسلامي في إيران[3]. هذه النبرة الإيرانيَّة ستخفت نوعًا ما عندما يحتدم الصراع بين محمد محمد الصَّدر والسيستاني، لقلق إيران من محمد الصَّدر لعروبته الأصيلة، وموقفه الحاسم من ولاية الفَقِيه.

وبعدما تولّى عليّ السيستاني (مولود سنة 1930م) الْمَرجِعِيَّة العُلْيَا بعد وفاة السبزواري، نهج نفس النهج الحوزويّ التقليدي المستقرّ تجاه مسألة نظرية ولاية الفَقِيه، ورفض الولاية المطلقة/العامَّة للفُقَهاء.

فرّق السيستاني بين نوعين من الولاية:

---

(1) راجع: الروحاني: هل ترون الولاية المطلقة للفقيه؟، وولاية الفقيه مطلقة أم محدودة؟. http://cutt.us/vwUXn. http://cutt.us/tWC4g

(2) راجع: الحراك الشِّيعِيّ ص149.

(3) عليّ المعموري: موقف النظام الإيراني من حوزة النجف، المونيتور 13 أغسطس 2013م.

الأولى: ولاية عامَّة على الأموال والأنفس وغيرها من أمور لا يتوقف عليها حفظ النِظام. وهذا النوع مختصّ بالرسول وأهل بيته. ويُصطلح عليه في الدراسات الفِقهيَّة بـ«الولاية العامَّة».

والثانية: ولاية عامَّة في الأمور التي يتوقف عليها حفظ النِظام. وهذا النوع ثابت للفَقِيه المتصدي للشأن العام. والمنتخَب من قبل الفُقَهاء. ويُصطلح على هذا النوع في الدراسات الفِقهيَّة بـ«الولاية في الأمور العامَّة».

ويشترط السيستاني للفَقِيه الذي يتولى هذا النوع الثاني من الولاية أن يكون منتخَبًا من الناس، فيقول: «ليست الولاية ثابتة لكلّ فقيه. بل للفَقِيه المنتخَب من قِبَل الناس»[1]. ويؤكّد هذا النهج موقعه، فيقرّر أن الولاية في الأمور العامَّة تَثبُت للفَقِيه الذي له مقبولية عامَّة لدى المؤمنين[2]. ونلاحظ هنا تأثُّر السيستاني بنظرية حسين منتظري (رفيقه وصديقه السابق)[3]. فولاية الفَقِيه لا تتحقق إلا بالمقبولية العامَّة لدى المؤمنين، وبالانتخاب[4].

يقول عبد الجبار الرفاعي: «وبعد مراجعة شاملة للفتاوى والبيانات والمقابلات المدونة الصادرة عن مكتب السيستاني في ما يرتبط بالشأن العراقي الراهن، لاحظتُ أن مشروعية السُلْطة في نظره تستند إلى الشَّعْب وما يقرِّره من رأيّ عبر صناديق الاقتراع. أي إن المشروعية -حسبما يرى- شعبية، وأنه لا يفكر بحكومة دينية. ويتحدث بوضوح لا لبس فيه عن ذلك قائلًا: (وأما تشكيل حكومة دينية على أساس فكرة ولاية الفَقِيه المطلقة

---

(1) الاجتهاد والتقليد ص130، نقلا عن: ميثاق العسر: ولاية الفقيه السيستانية بين النصب والانتخاب، سابق.

(2) الموقع الرسمي لعليّ السيستاني: http://cutt.us/clVMB

(3) ميثاق العسر: ولاية الفقيه السيستانية بين النصب والانتخاب، سابق.

(4) يقول رجل الدين الشِّيعِيّ والسياسي إياد جمال الدين: «هناك نقطة محورية في التفرقة بين رؤية الخُمَينِي والسيستاني، فالسيد السيستاني يتبنى رؤية تنص على أنّ الفقيه ليس له سيطرة على الفقه، إنما هو مفسر ومحلل للموقف الشرعي. أما ولاية الفقيه الخُمَينِية فتفيد أن للفقيه ولاية على الفقه ذاته بمعنى أنه يستطيع أن يغير نصوص الشريعة وينسفها ويكتب مكانها شرعًا جديدًا». مبدأ ولاية الفقيه بين المفاهيم الشِّيعِيَّة والتجربة الخُمَينِية، 2014/7/12م.

فليس واردًا مطلقًا)[1]، وفي معرض بيانه لمهمَّة رجال الدين في هذا العصر يقول: (لا يصحّ أن يُزَجّ برجال الدين في الجوانب الإدارية والتنفيذية، بل ينبغي أن يقتصر دورهم على التوجيه والإرشاد والإشراف على اللجان التي تتشكل لإدارة أمور المدينة وتوفير الأمن والخدمات العامَّة للأهالي)»[2].

وهنا ملحظ مهمّ: أنّ السيستاني لم يمشِ على نفس خطّ شيخه الخوئي، أوبعبارة أخرى: خرج السيستاني عن دائرة الحوزة النجفية، وعن الموروث الديني والفقهيّ للحوزة الذي يقصر ولاية الفَقِيه على الأمور الحسبية فقط. وفي نفس الوقت لم يلتحم ولم ينصهر مع نظرية ولاية الفَقِيه بقراءتها الخُمَينِيَّة، فتَبَنَّى موقفًا وَسَطًا بين النظريتين، إذ اشترط الانتخاب لاختيار الوليّ الفَقِيه، وهو ما ليس موجودًا -في التطبيق- في الحالة الخُمَينِيَّة[3].

لكن إلى الآن لم تُبلوَر رؤية كاملة من السيستاني لنظرية ولاية الفَقِيه[4]، فهو وإنْ تكلم عن الملامح الكلية والخطوط العريضة، فإنه لم يُبدِ رأيًا في موقع الجماهير/الأُمَّة في الولاية والحكم بالتفصيل، وهل رؤيته تتوافق مع ولاية الأُمَّة على نفسها، فإن جاءت بالفَقِيه كانت رقيبة عليه ولها حقّ عزله وتنصيبه! وهل من حقّ الأُمَّة اختيار شخص ليس بفقيه؟ وهل يحقّ للأُمَّة أن تسحب الصلاحيَّات من الفَقِيه كلِّيًّا عن طريق عزله، أو جزئيًّا لصالح مؤسَّسات رقابية أخرى؟ كذلك لم يُوضّح العَلاقة بين المرجع الفقهيّ/ الديني، والمرجع السياسي، وهل يؤمن بالانصهار الخُمَينِيّ بينهما، أم يؤمن

---

(1) حامد الخفاف: النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، بيروت، دار المؤرخ العربي 2007م، ص222.

(2) عبد الجبار الرفاعي: مفهوم الدولة ص49.

(3) راجع: ولاية الفقيه ومقومات الأعلمية.. قراءة عابرة في رأي سماحة السيد السيستاني: http://cutt.us/sXGW

(4) راجع: عبد الحسين شعبان: تجربة الإسلاميين بعد الثورات قراءة في السوسيولوجيا الإسلامية ص84، (ضمن كتاب: الإخوان وإيران خارج المذهب داخل السياسة، طبعة المسبار). وانظر: عبد الحسين شعبان: السيستاني أو ولاية الفقيه غير المعلنة، الحوار المتمدن، العدد 1842، 2007/3/2م. http://cutt.us/6PqJm

بالفصل النجفي بينهما[1].

هذه الأسئلة تبقى محلّ إشكاليّات في نظرية السيستاني غير المكتملة، ورؤيته للدولة والحكم، وموقع الأُمَّة فيهما، ذلك لأنه لم يفرد نظرية الحكم بالتأليف والتصنيف، بل إشارات عابرة في كتبه وموقعه، وربما لأنّه لا يريد أن يخرج عن الخط الحوزويّ النجفي التقليدي، بخاصَّة أنّ المراجع الثلاثة الآخرين الكبار في النجف (محمد سعيد الحكيم، وفياض وبشير) لا يرون ولاية الفَقِيه، ويتخذون منهجًا حادًّا منها على غرار الخوئي، وربما أيضًا لكونه لا يريد إغضاب إيران مستحضرًا الحرب الشرسة بين شيخه الخوئي وتيَّار الإمام/تيَّار الخُمَينِي بسبب موقف الخوئي من ولاية الفَقِيه، فأراد السيستاني أن يمسك العصا من المنتصف، فلا هو بالرافض كلِّيًّا، ولا هو بالموافق كلِّيًّا، إذ لا يمكن لمرجع غير مسلَّح أن يواجه مرجعًا مسلَّحًا كخامنئي[2]. ولكن حتى مع هذه الحال فإنّ موقفه يُعتبر خروجًا عن المألوف النجفي، وتطوُّرًا كبيرًا تجاه نظرية الخُمَينِيّ، بخاصَّة مع قوله إنّ الأحكام الولائية نافذة على جميع مسلمي العالَم وليست مقتصرة على بقعة دون بقعة، وقوله بوجوب السمع والطاعة للوليّ الفَقِيه حتى من الفُقَهاء الذين لا يرون الولاية، ولا يعترفون بها فقهيًّا[3].

ثالثًا: الصراع على المرجعية بين إيران ومحمد الصدر

منذ وفاة الخوئي توجد خلافات إيرانيَّة مع السيستاني، إذ كانت إيران تسعى بعد وفاة الخوئي لتوحيد الْمَرجِعِيَّة الشِّيعِيَّة في العالَم تحت مظلة

---

(1) انظر: حول رؤية السيستاني للحكم وولاية الفقيه: http://cutt.us/gQctv

(2) راجع: إياد جمال الدين: مبدأ ولاية الفقيه بين المفاهيم الشِّيعيَّة والتجربة الخُمَينية، سابق. وراجع: هل بدأ نفوذ قاسم سليماني يزعج السيستاني؟ - العربية نت 7 سبتمبر 2015م. وراجع: اللوموند: السيستاني حصن العراق ضدّ النفوذ الإيراني- القبس 8 يناير 2017م، والدور الخفي للسيستاني في الساحة العراقية، عربي 21، 8 يناير 2017م.

(3) راجع: ولاية الفقيه ومقومات الأعلمية، سابق. وانظر في الممارسة العملية للمرجعية: علاء اللامي: حوار صريح حول مرجعية السيستاني ودورها منذ 2003م، صحيفة المثقف الجديد، عدد 3541، الاثنين 2016/5/16م.

الوليّ الفَقِيه، لكن هذه الخلافات كبحَتها التقاطعات بين الطرفين في الموقف من نظام حزب البعث، وكذلك لأنّ المرجع العربي محمد الصَّدر كان يطرح نفسه بديلًا ويؤهّل نفسه للتصدُّر والتفرُّد بالمَرجِعِيَّة، مِمَّا جعل إيران تتعامل مع السيستاني بمبدأ فقه الأولويات. دعمت إيران مَرجِعِيَّة السيستاني على حساب مَرجِعِيَّة محمد الصَّدر، فقد ارتأت أنَ السيستاني وإنْ كان ضدّ ولاية الفَقِيه فإنه إيرانيّ الأصل، وفي لسانه لكنة فارسيَّة ظاهرة، بَيْدَ أنّ محمد الصَّدر كان عربيًّا خالصًا، ولو استتبّ الأمرُ له لصارت الْمَرجِعِيَّة عربيةً صافية في آل الصَّدر وآل الحكيم. لكن إيران أقلقها مَرجِعِيَّة الصَّدر فعملت على تحجيمه وإبعاده عن التصدُّر.

في منتصف التسعينيات التفّ الناس في النجف حول محمد الصَّدر، بعد فتواه الشهيرة بإقامة صلاة الجمعة -التي كانت معطَّلة لعدم وجوبها عند بقية المراجع طوال فترة غياب المعصوم- وذلك في أكتوبر 1997م[1]، وبعد سنتين من إقامة الجمعة والتفاف الجمهور الشِّيعِيّ نحوه اغتيل الصَّدر وولداه مصطفى ومؤمل في فبراير 1999م. ولم يكُن من مصلحة النِّظام البعثي وقتئذ اغتيال محمد الصَّدر لأنه رأى في إعادة صلاة الجمعة -التي لا تُقام إلا في ظلّ الحكومة العادلة في الفقه الشِّيعِيّ- اعترافًا بشرعيته من مَرجِعِيَّة الصَّدر، واعترافًا بأنه الحاكم العادل. كان الخلاف قد احتدم بين الصَّدر والْمَرجِعِيَّة التقليدية بزعامة السيستاني، فكان يصفها بالمَرجِعِيَّة الصامتة، والساكتة، وصاحبة التَّقِيَّة المكثفة[2]، وكان يلهب حماسة الجماهير في صلاة الجمعة: «هذه حوزتنا، هذه عزتنا، هي قائدنا، هي أملنا»[3]. وأثار معارضوه شُبهَة تعاونه مع النِّظام البعثي، لأن النِّظام كان يسمح له بالجمعة ما لم يتدخل في السياسة على خلاف بقية المراجع، فقال في الردّ عليهم: «أنا الذي ارتأيت ذلك

---

(1) جمادى الآخرة 1418هـ.

(2) الأسدي: الصدر الثاني، ص26.

(3) الخيون: الإسلام السياسي في العراق 363/1.

حفاظًا على الحوزة. إن سبب اختيار الدولة لي من بين المتصدِّين هو: أنني عراقيّ الجنسية. فظنُّوا بإمكانية السيطرة على المجتهد ما دام عراقيًّا خاضعًا لقوانين الدولة»[1].

وعندما مرض الخوئيّ قُبَيل وفاته. أَمَّ السيستاني الناسَ في مسجد الخضراء. فانتقد الصَّدر إمامة السيستاني واتهم نجل الخوئي محمد تقيّ (قُتل سنة 1998م) بأنه وراء إمامة السيستاني. لا الخوئي نفسه. وبذلك لا يكون الاختيار اختيار المرجع. ولم يطرح الصَّدر نفسه منافسًا بصورة مباشرة. بل أراد أن يثبت أوَّلًا أنه مؤهَّل علميًّا أكثر من السيستاني[2].

وكان الصَّدريتَّهم أولاد الخوئي بالفساد المالي. وبالتحالف مع السيستاني ضدَه. فقال: «هذا الطغيان والاستئثار مستمرَ إلى يومنا هذا. وهو متمثل بالسيستاني وأتباعه ومكاتبه المشبوهة. ومن ورائهم عبد المجيد الخوئي (قُتل سنة 2003). ومن وراء الجميع ما لا يعمله إلا الله». وقال: «ونحن نعلم باليقين أنَ مجيد الخوئي لا هو مجتهد ولا هو مقلّد. ولا هو مرجع. إنما له شأن اجتماعي واقتصادي في لندن. ليس أكثر من ذلك». وطعن في المؤسَّسات التي يديرها مجيد الخوئي في لندن باعتبار «أنها رصيد الشِّيعَة»[3]. ونفس الاتهام لمؤسَّسة الخوئي ردّده هاني فحص[4].

وعلى الرغم من الخلاف الإيرانيّ مع الخوئي وأولاده ومِن ثَمَّ السيستاني، فإنها تجيد اللعب في أضيق المسافات. بمعنى أنها توظّف الآخرين ولو لم

(1) السابق 364/1.

(2) الخيون: الإسلام السياسي في العراق. 364/1.

(3) السابق 366/1.

(4) يقول هاني فحص: «هذه هي النجف التي دخلها معارضا وطامحا إلى دور في المستقبل نجل المرجع السيد الخوئي (عبد المجيد). آتيًا من لندن ومن تفاهم عميق وطويل مع الإدارة البريطانية شريكة أمريكا في التحالف. مستندًا إلى مؤسّسة الخوئي الاجتماعية النائمة على رصيد لا يقلّ عن 300 مليون دولار. من دون أن تكون أنشطتها التعليمية والإعلامية والدينية. مؤهّلة لأن تحميها من التساؤل والاعتراض». النجف تحت خيمة المرجعية جريدة السفير اللبناني. الخميس 10 نيسان/ أبريل 2003م.

يؤمنوا إيمانًا عميقًا أو كُلِّيًا بمشروعها وأيديولوجيتها، وقد ارتأت أنَ التعامل مع مَرجِعِيَّة غير عربية ولو كانت مخالفةً للطرح الإيرانيَ الأيديولوجي، أفضل من التعامل مع مَرجِعِيَّة عربية خالصة أصيلة تلتفَ حولها العشائر والقبائل، ومِن ثَمَّ ستتحصل على الخُمُس كاملًا من غير تفتيت، مع موقفها المناهض للمَرجِعِيَّة الفارسيَّة، ولا ينسى العقل الإيرانيَ المشكلات التي واجهها بسبب مَرجِعِيَّة محسن الحكيم العربية، فالحكيم «عراقي عربي وعلاقته بالعراقيين أمتن، وأعمق وميدانية وتاريخية، وشارك في ثورة العشرين، وبنى عَلاقات جيدة مع عشائر العراق وحماها جزئيًا من جور السُلْطة طيلة بقائه في الْمَرجِعِيَّة التي بلغت حدّ الزعامة ما يقرب من نصف قرن»[1].

لكن تكمن مشكلة محمد الصَّدر في أنه أقام معاركه مع أطراف عديدة في وقت واحد، وتَعجَّل الانفراد التام بالمَرجِعِيَّة، فاحتدم الخلاف بينه وبين محمد سعيد الحكيم، وآل الحكيم عمومًا، بسبب مؤسَّسة لمَرجِعِيَّة الحكيم استولى عليها الصَّدر ثمَ أعادها إليه، علاوة على خلافاته مع السيستاني وأولاد الخوئي، وبشير الباكستاني، وإسحاق الفياض، فكان من الطبيعي أن يستشعر الجميعُ خطره عليهم، وكما يقول هاني فحص: «وقد يحقِّق أي شِيعِيَ موقعًا ما من خلال قطيعته مع إيران بسبب أخطاء معيَّنة، ولكنه لا يستطيع أن يحتفظ بهذا الموقع لأنه يحتاج إلى شرعية شِيعِيَّة»[2]. وإيران ما بعد الثَّورة صارت هي القبلة الشّيعِيَّة، ومصدر شرعية المراجع، بما تملكه من سلطة ومال ودولة، وجمهور شِيعِيَ يدفع حصة من ماله للمراجع. وأدرك محمد الصَّدر ذلك فكان يقول: «الاستعمار يهدف إلى هدم مرجعيتي»[3]. لكنه

---

(1) هاني فحص: النجف تحت خيمة المرجعية، السفير اللبناني، 10 أبريل 2003م.

(2) هاني فحص: النجف تحت خيمة المرجعية، سابق.

(3) الخيون: الإسلام السياسي 368/1. والتفت هاني فحص إلى قوَة المرجع العربي وقدرته على الحسم والمواجهة فقال: «لأنّ إيرانية المرجع أبو القاسم الخوئي، أضعفت من قدرته على المواجهة لأسباب موضوعية وذاتية». هاني فحص: النجف تحت خيمة المرجعية، السفير اللبناني الخميس 10 أبريل 2003م.

استمرَ في فتح عدَّة جبهات في آن واحد، في حين أنَ السيستاني وبقية المراجع اكتفوا بالصمت في أحايين كثيرة ولم يناصبوا إيران عداءً ظاهرًا، مرجِّحين الجانب الدبلوماسي والبراغماتي على منطق المواجهة، ومِن ثَمَّ استقرَّت مرجعيتهم في الوسط الشِّيعِيِّ بالعراق وإيران.

واستمرَّت المزايدات السياسية بين الأطراف المتصارعة على الْمَرجِعِيَّة ومن ورائها الخيوط الإيرانيَّة، فعندما أفتى الصَّدر بعدم السير إلى كربلاء بعد أن طلبت السُلُطات منع المواكب في زيارة الأربعين، قال الصَّدر: «أنا حسب علمي وفهمي أن المنع حصل، وأنا قلت لكم إنكم إذا مُنعتم فامتنعوا، أنتم إن شاء الله تكونون على مستوى المسؤولية الدينية تجاه الله وتجاه الحوزة، بحيث إذا قيل لكم قفوا تقفون، فكأنما الآن تقول لكم الحوزة قفوا لا تذهبوا»[1].

ويحاول الصَّدر تطمين الدولة العراقية في أن الزيارة بعيدة عن السياسة: «كلنا بريئون من هذا المعنى من السياسة، وكل معنى سياسيّ هذا لا ربط لنا به، لا نستفيد من السياسة ولا تفيدنا السياسة»[2].

يقول الخيون: «وهنا تأتي واقعية الصَّدر مع الحدث، وتجنِّب الناس الدماء، التي لا يتأخر النِّظام عن سفكها، بالسلاح الفتاك، بينما الحكيم (محمد باقر الحكيم)[3] يقيم في الخارج، وكثيرًا ما قامت الحكومات السابقة ومنها حكومة عبد السلام عارف بمنع المواكب دون أن تتوجه مَرجِعِيَّة محسن الحكيم (والد محمد باقر) بالاعتراض المعلن، أو بالتصريح ضدّ تلك الممارسة، وفي الوقت نفسه عدّ جماعة الصَّدر تلك الفتوى أو التصريح بالمنع أنها بطولة وغاية سياسية»[4].

(1) الصدر: منبر الصدر، ص76.

(2) السابق نفس الموضع، وراجع: الخيون: الإسلام السياسي 1/374.

(3) كان محمد باقر الحكيم ينتقد الصدر ويتهمه بالتقاعس.

(4) الخيون: الإسلام السياسي 1/374.

رفض محمد صادق الصَّدر الحوزة التقليدية، وطريقة التصدُّر والتدرُّج التقليدية للمراجع، فقد اقترح حسين الصَّدر (حسين بن إسماعيل الصَّدر، والده الأخ الأكبر لمحمد باقر الصَّدر)، على محمد الصَّدر التدرُّج التقليدي لطرح مرجعيته، فيبدأ بإلقاء درس الخارج، وجمع الدعاة، ثم يطرح نفسه مرجعًا للتقليد[1]، لكن محمد الصَّدر رأى خلاف ذلك، إذ كان يرى التمرُّد على العرف الحوزويّ، ويسمي الحوزة بالصامتة والساكتة وصاحبة التَّقِيَّة المكثَّفة. وانسحب حسين الصَّدر من مجلس محمد الصَّدر، لا سيما وقد كانت تربطه عَلاقات جيدة بالسيستاني، في حين كانت عَلاقات محمد الصَّدر بالسيستاني متوتِّرة.

وعلى خلاف محمد باقر الصَّدر وفلسفته هاجم محمد الصَّدر الفلسفة واقترب كثيرًا من طرح حُجَّة الإسلام أبي حامد الغزالي الفيلسوف والفَقِيه السُّنِّي المعروف (ت:505هـ) حول الفلسفة والفلاسفة، فقال: «يدخل الإلحاد إلينا كابن العوجاء وابن المقفع والجاحظ والآخرين، الذين إنما كانوا في الحقيقة عملاء الفلسفة البيزنطية»[2]. وموقفه الشديد من الفلسفة مضادّ تمامًا لِمَا عليه العرف الحوزويّ في إيران[3] وبعض مراجع النجف المتأثرين بالعرفانية الإيرانيَّة.

والخلاصة أن إيران اتخذت موقفًا سلبيًّا منه لعدة عوامل، أبرزها أنه مرجع عربيّ، ولا يمكن القَبُول بعودة المنصب إلى المراجع العرب لطبيعة اجتهاداتهم المغايرة للاجتهاد الخُمَينِيّ، ولمواقفهم السياسية البعيدة عن المواقف الإيرانيَّة، والتخوُّف من التفاف القبائل والعشائر تجاههم ممَّا يُضعِف النفوذ الإيرانيّ في الداخل العراقي، ولعدم فتح الصَّدر قنوات اتصال

---

(1) راجع: الخيون، الإسلام السياسي 380/1.

(2) الصدر: منبر الصدر ص45. وراجع: الخيون 382/1، سابق.

(3) راجع: صلاح جواد شبر: ثيولوجيا التشيُّع السياسي، ص457 وما بعدها. وراجع: حيدر حب الله: المدرسة التفكيكية، ط/مؤسّسة الانتشار العربي بيروت.

لطمأنة السُلْطة الإيرانيَّة على غرار ما فعل محمد باقر الحكيم. لذلك عندما أراد الصَّدر توسيع قاعدته الشَّعْبية ومرجعيته عبر فتح مكاتب له في إيران لا سيما في ظلّ وجود عدد كبير من العراقيين هناك في أثناء حكم البعث، لم يجد ترحيبًا من السُلْطة الإيرانيَّة. واستُقبل مبعوثوه بالصدود والرفض. فقد أرسل جعفر بن محمد باقر الصَّدر لفتح المكتب وأوصاه بعدم التدخُّل في السياسة، وما عليه بالسياسة. وبأيَ شيء من المعارضين للدولة هناك (إيران)، أو معارضين للدولة هنا (العراق)، أو أي شيء من هذا القبيل. وإنما يكون موقفه دينيًا[1]". وافتُتح المكتب في رجب 1419هـ/1998م، بعد أن غضَّت السُلْطات الإيرانيَّة الطَّرْف عن افتتاحه. وبالجملة «لم تكُن هناك عَلاقة بين محمد الصَّدر وقادة الدولة الإيرانيَّة، وكانت قياداتهم السياسية والدينية متجاهلة تمامًا لمَرجِعِيَّة الصَّدر، بما ليس فيه على أنه متعاون ومتعامل مع سلطة بغداد الجائرة»[2]. وأزال حسين المؤيد بإزالة صورة الصَّدر الأول محمد باقر من المكتب المزمع فتحه لمحمد الصَّدر، وطرد كاظم الحائري رسولَ محمد الصَّدر أبا سيف الوائلي من داره، واتهمه أنه يعمل لمصلحة المخابرات العراقية. ويُذكر أنَ الحائري رفض خصوصية الحديث مع مبعوث محمد الصَّدر[3]. ورفض الحائري حضور حفل افتتاح المكتب، وقال: «ماذا يفعل محمد الصَّدر بالمكتب هنا؟ ألا تكفيه النجف؟»[4]. والغريب أن التيَّار الصَّدري الآن بزعامة مقتدى الصَّدر يقلِّدون مَرجِعِيَّة الحائري.

الحاصل أنَ إيران استغلّت الخلافات الكبيرة بين الصَّدر وبقية المراجع لتحييد نفوذ الصَّدر، وتجنيب النجف تَفَرُّده بالمَرجِعِيَّة. وهنا تتحقق مقولة هاني فحص: «قد يحقِّق أي شِيعِيَ موقعًا من خلال قطيعته مع إيران، ولكنه

(1) الأسدي: الصدر الثاني ص108، والخيون: 383/1.
(2) الموسوي: صدر العراق الثالث، ص63، والخيون: 383/1.
(3) الخيون: 384/1، سابق.
(4) السابق 385/1.

لا يستطيع أن يحتفظ بهذا الموقع لأنه يحتاج إلى شرعية شِيعِيَّة»[1]. وقد اتُّهم عبد الحسن الكوفي بقتل محمد الصَّدر، وهو من القائلين بولاية الفَقِيه. وكانت بينه وبين الصَّدر مشاجرة قديمة. ومؤيدو الصَّدر يرون أنّ الاغتيال تمَ بمؤامرة أكبر من حجم الكوفي. وقد أرسل صدام حسين رسالة تعزية إلى أسرة محمد الصَّدر، وردّ عليها ابنه مرتضى برسالة جاء فيها: «القائد الفَذَ صدام حسين، رئيس جمهورية العراق حفظه الله ورعاه، كان لمواساتكم لنا باستشهاد محمد الصَّدر ونجليه أعظم الأثر في نفوسنا، جنَّبكم الله تعالى الأشرار من دمار وإذلال، حفظكم الله وسدَّد خُطَاكم نحو الخير في هذا البلد»[2].

رابعًا: موقف جواد مغنية من ولاية الفقيه

اعترض جواد مغنية (وهو من كبار فُقَهاء النجف ولبنان) على ولاية الفَقِيه، ودوّن اعتراضاته في كتابه «الخُمَينِيّ والدولة الإسلامية»، وفي تعريفه وتحديده لماهية الدولة الإسلامية قال: «إنها لا تعني سيطرة الشيوخ على الحكم، واحتكارهم لسلطان السياسة، وإنما تعني أن الشريعة الإسلامية هي الإطار والمعيار لقوانين الدولة، وتَصرُّفاتها، فكلّ ما يتفق وهذه الشريعة يجب تنفيذه ولا يجوز الطعن فيه. وما ثبت تَعارُضه يحكم ببطلانه وإلغاء آثاره»[3].

وقال: «إنّ ولاية الإمام المعصوم تَعُمُّ وتشمل أمور الدين والدنيا بما فيها رياسة الدولة وتنفيذ الأحكام، فهل تنتقل إلى الفَقِيه بعد غيبته؟! في رأينا أن ولاية الفَقِيه أضعف وأضيق من ولاية المعصوم، وأن الأُولى لا تَتَعَدَّى الأشياء التي أشرنا إليها -الحسبة- وقوفًا على القدر المتيقن من النصّ والإجماع»[4].

أي إنّ جواد مغنية يرى أنّ الدولة الإسلامية لا تحتاج إلى رقيب فقهي،

---

(1) هاني فحص: النجف تحت خيمة المرجعية، سابق.
(2) جريدة القادسية 2 آذار/مارس 1999م.
(3) جواد مغنية، الخُمَيني والدولة الإسلامية، طبعة دار العلم للملايين 1979م، ص20.
(4) السابق ص61.

أو رجل دين فوق القوانين والدساتير. وإنما تعني صبَ الشريعة في قوالبها القانونية والدستورية. بحيث يصير الدستور والقانون متوافقًا مع الشريعة ومِن ثَمَّ تعمل المؤسَّسات وَفْقًا له. وهذا الطرح يسعى لِمَأْسَسَة الشريعة وتحويلها إلى قوانينَ ومؤسَّساتٍ ودساتيرَ. كي لا تبقى الشريعة تدور في إطار فهمٍ شخصيّ لنفَرٍ قليل من الناس. أو لفهم واحد فقط تعتريه العوارض البشرية والطموحات الشخصيَّة.

خامسًا: ولاية الفقيه ومرجعية لبنان.. ولاية الأُمَّة على نفسها

أبدعت الْمَرجِعِيَّة العربية في جبل عامل ولبنان عمومًا نظرية «ولاية الأُمَّة على نفسها». ووقفت الْمَرجِعِيَّة العربية موقفًا إيجابيًّا من حقوق الجماهير في تقرير مصايرهم، وانتخاب حاكمهم، وتحديد شكل النِظام السياسيّ الذي يتلاءم ويتناسب ويتماشى مع بيئتهم وموطنهم الذي يعيشون فيه. ورفضت الْمَرجِعِيَّة العربية في لبنان نظرية ولاية الفَقِيه بقراءتها الخُمَينِيَّة شكلًا وموضوعًا، واعتبرتها اجتهادًا سياسيًّا قابلًا للأخذ والردّ، والقَبُول والرفض، أي تحديدها كعامل متغير ظَنِّيّ، لا كأصل من الأصول والثوابت القطعية، لأنَّ النِظام السياسيّ في الْمَرجِعِيَّة العربية اللبنانية ليس له شكل ثابت بعد اختفاء آخر إمام من الأئِمَّة الاثنَي عشر، بمعنى أنَّ الأُمَّة هي التي تُقرر شكل نظامها السياسيّ من غير وصاية من أحدٍ، حتى من الفُقَهاء. وهذا الطرح يقتضي أن يتعايش الشِيعَة في أوطانهم كجزء متفاعل ومؤثر فيها، ويقطع الولاءات العابرة للحدود والأوطان للشِيعَة في أوطانهم، ويُحتّم على الشِيعَة المشاركة في بُلدانهم بالأنظمة السياسية وبالدساتير القائمة ما دامت قوبلت بأغلبية وإرادة شعبية، أي التفاعل في كيان الدولة كمواطنين. وفي ذلك الطرح استبعاد تامّ لمسألة المحاصصة والطائفية وفقه الأقلِّيَّات، ونحو ذلك. في حين أنّ نظرية الخُمَينِيّ تجعل المواطنين الشِيعَة في بُلدانهم تابعين لإيران فكريًّا ومذهبيًّا، بمعنى تحويل الولاء من الدولة الأمّ إلى إيران، والاستقواء بها، كعامل أمان للعناصر الشِيعِيَّة في بلدانهم. وليس ذلك فحسب

بل تسعى تلك الجيوب الموالية لإيران لإقامة نظام ولاية الفَقِيه التابع لإيران، فلم يكتفوا بالولاء العابر للحدود، بل يسعون لتحويل ولاء مواطني الدولة إلى دولة أخرى، وتغيير آيديولوجيا النِّظام لصالح نظام خارجي آخَر. وهذا الطرح أقلق الْمَرجِعِيَّة العربية لأنَّ المواطنين الشِّيعَة وإن كسبوا نقاطًا بعد الثَّورة الإيرانيَّة وفي ظلّ الهيمنة الإيرانيَّة المتصاعدة فإنهم خسروا بلدانهم وأوطانهم، وخسروا مئات السنين من التعايش المشترك كمواطنين في الدول التي ينتمون إليها. لذلك سعت الْمَرجِعِيَّة العربية بكلّ قوَّة للتحذير من السياسة الإيرانيَّة، ومن فرض نظرية ولاية الفَقِيه خارج الحدود الإيرانيَّة.

1- البداية مع موسى الصدر

كان موسى الصَّدر يُمثل خطّ التَّشَيُّع العربيّ الأصيل، وكان يؤمن بالتعددية والمشاركة السياسية، ولم يؤمن بدولة الفَقِيه ولا دولة الفُقَهاء، بل اعتقد بالدولة المدنية وصَبَّ جُلَّ مشروعه على ترسيخ مفهوم الإنسانية. فبعد وفاة محسن الأمين وعبد الحُسَين شرف الدين في العقد الأول من النصف الثاني من القرن العشرين، خلفهما موسى الصَّدر، وسعى لأنسنة السياسة.

وأسَّس موسى الصَّدر «أفواج المقاومة اللبنانية - حركة أمل» لتكون جامعًا لشباب الشِّيعَة اللبنانيين المتفرقين بين أحزاب اليسار واليمين. وأنشأ سنة 1967م المجلس الإسلامي الشِّيعِيّ الأعلى، الذي تُوكَل إليه مهمَّة الإشراف على الأوقاف والقضاء الجعفريين، ويدير الشؤون الدينية الشِّيعِيَّة، ويدافع عن مصالح الجماعات الشِّيعِيَّة في لبنان. ودعمته في تأسيسه جهات في النجف.

لم يتأثر موسى الصَّدر بالتيَّارات الإخوانية في مصر أو حزب التحرير في بلاد الشام، ولا بالتيَّارات الثورية الإسلامية في إيران والعراق، ولم يسعَ لإقامة نظام إسلامي في لبنان، ولم يكُن من أولوياته إقامة أحزاب دينية. ويُحسب موسى الصَّدر على التيَّار المعتدل في الساحة الشِّيعِيَّة حسب

التقسيمات السائدة في تصنيف الحركات الإسلامية. فلم يستخدم السلاح لمواجهة الخصوم السياسيين في الداخل. ولم يمارس النهج الثوري في تغيير الواقع. ولم يكُن راديكاليًا دينيًا في التعامل مع الحياة الشَيعِيَّة في لبنان[1]. وكان مقرَّبًا في إيران من أتباع الخطّ الفكري لعليّ شريعتي. ولم يكُن الخُمَينِيون يرتاحون لهذه العَلاقة والدفء بين الفريقين. لذلك نظر إليه رجال الثَّورة بعد انتصارهم على أنه غير متوائم مع مشروعهم. وسرعان ما اختفى الصَّدرواختفى أو خَفَتَ مشروعه في لبنان لصالح الأجنحة الموالية لإيران (حزب الله).

2- الخميني واختفاء موسى الصدر

مشروع موسى الصَّدر كان مشروعا إنسانويًا عامًّا عابرًا للطائفية، وفوق التحزُّبات المذهبية الضيقة. وكانت تربطه عَلاقة جيدة بمجموعات ليبرالية في إيران مناهضة للشاه. وكان له دور في تقريب الأفكار بين العلمانيين والإسلاميين داخل الساحة الإيرانيَّة. رغم أنه كان محسوبًا على حركة تحرير إيران (نهضت آزارى إيران) التي أسَّسها مهدي بزركان. التي أيَّدَت حصول إصلاحات سياسية مثل إقامة ملكية دستورية. وهو مشروع طرحه المرجع شريعتمداري، ورُوِّج أنهم عملاء الشاه. مِمَّا أدَّى إلى شنَ حملة تشويه ضدَ موسى الصَّدر[2]. واعتباره خطرًا يهدِّد مشروع الخُمَينِي. للأسباب التالية:

1- عَلاقات الصَّدر بالتيَّار الليبرالي. وقد أقلق التيَّار الخُمَينِي نفوذهم المتزايد بعد خلع الشاه.

2- اتخاذ موسى الصَّدر جانب المرجع شريعتمداي، ودعم مشروعه في تأسيس ملكية دستورية. يُعَدّ رفضًا من الصَّدرلولاية الفَقِيه الخُمَينِيَّة.

---

(1) راجع: حيدر حب الله، التيَّارات الإسلامية في لبنان، مطالعة عابرة في المشهد الثقافي والفكري. (دراسة- ورقة قُدِّمت وأُلقِيَ مختصرها في ندوة التيَّارات الإسلامية في العالَم الإسلامي. عام 2007م، في كلية الإمام الخُمَينِي في جامعة المصطفى العالميَّة في إيران). http://cutt.us/xQhKY

(2) راجع: هاني فحص يكشف تفاصيل العلاقة المركبة والمعقدة بين الخُمَينِي والصدر. «تقرير». الشرق الأوسط. http://cutt.us/u8dEj

3- الموقع المتزايد للصدر في إيران بين الكتل السياسية، بخاصَّة أن حركة «نهضت آزارى إيران» التي يترأسها مهدي بزركان كانت تعمل تحت فكر وتنظير موسى الصَّدر.

4- التوجُّه العربي الذي استحوذ على الصَّدر وتخوُّفه من الأطماع الإيرانيَّة، يختلف تمامًا مع الأجندة الفارسيَّة التي يحملها الخُمَينِي.

5- تمتع الصَّدر بشعبية وجماهيرية في الوسط الشِّيعِيّ في إيران والعراق ولبنان زاد قلق الخُمَينِي، خوفًا من منافس قويّ على الساحة الشِّيعِيَّة.

6- أقلقَت الخُمَينِيَّ الكياناتُ والمؤسَّسات التي أسَّسها الصَّدر وأشرف عليها، مِمَّا سيعوق تفرُّد الخُمَينِي بقيادة العالم الشِّيعِيّ، لا سيما مع تَبايُن الرؤى والمواقف بين الصَّدروالخُمَينِي، مِمَّا يجعل التخلُّص من الصَّدربداية للتخلُّص من مشروعاته المؤسَّساتية.

7- عَلاقة الصَّدر وأخيه بالمرجع الكبير شريعتمداري أقلقت الخُمَينِيَّ ورجال الثَّورة، لدرجة أن السُّلُطات الإيرانيَّة اعتقلت أخا موسى الصَّدربعد وفاة شريعتمداري.

كل هذه الأسباب أدَّت إلى اعتبار الصَّدر خطرًا يهدِّد المشروع الإيرانيّ الفارسيّ الصَّفَويّ في المنطقة والإقليم، لذا فليس من المستبعد أن التيَّار الخُمَينِيّ قرَّر التخلُّص من موسى الصَّدر، ثمّ إنشاء أجنحة موالية لإيران في الداخل اللبناني لتحلّ محلّ مؤسَّسات الصَّدر، فتأسَّس حزب الله، ودُعِمَ لوجستيًّا وعسكريًّا، بل ودُعِمَ بالسلاح ضدَّ حركة «أمل». وسرعان ما أعلن قادة حزب الله ولاءهم المطلق للخُمَينِي وولاية الفَقِيه، ومِن ثَمَّ بدأ الترويج للخُمَينِي وفكره في الجنوب اللبناني. وعلى الصعيد الداخلي تَخلَّص الخُمَينِي من التيَّار الليبرالي الذي تحالف معه موسى الصَّدر، وانفرد بالحكم.

وَمِمَّا يقوِّي هذه الافتراضات أنَّه قبل أن يبدأ الخُمَينِي خطبته في حسينية جمران شمالي طهران، تَهجَّم صادق خلخالي رئيس المحاكم الثورية على

محمد مهدي شمس الدين تلميذ ورفيق الصَّدر، متَّهِمًا شمس الدين والصَّدر بأنهما عميلان للشاه. ونفس الزعم ردَّده مدَّعي عامِ المحاكم الثورية عبد الكريم موسى أردبيلي[1]. وأكَّدَت دراسة حديثة بالوثائق أنَ الخُمَينِيَ كان وراء اختفاء وقتل موسى الصَّدر[2].

وانضمَ محمد مهدي شمس الدين إلى مؤسَّسة الخوئي في لندن -وكان الخوئي على خلاف مع التيَّار الخُمَينِي- في محاولة لتكتُّل الْمَرجِعِيَّة العربية ضدّ التيَّار الخُمَينِيّ الآخذ في النفوذ والتمدُّد على حساب التَّشَيُّع العربي الأصيل[3].

3- خلافة مهدي شمس الدين لأستاذه موسى الصدر

بعد اختفاء موسى الصَّدر خلفه وورِثَه تلميذه محمد مهدي شمس الدين، وقد ساند شمس الدين الثَّورة الإيرانيَة في البداية استنادًا إلى مشروعيتها الشَّعْبية والديمقراطية. إذْ اعتبر أنَ النِظام الإسلاميّ ودستوره شرعيَّان نظرًا إلى إقرارهما في استفتاءات وخيارات شعبية ديمقراطية لا غبار عليها. لا لأنَ الفُقَهاء فرضوا هذا الخيار! وقرن اعترافه ودعمه لخيار الشَّعْب الإيرانيَ بتشديده على ضرورة مؤسَّسات القرار داخل الدولة. وتطوير المشاركة الشَّعْبية، وأدوات الديمقراطية في إيران. وقال: «إنَ إيران دولة إسلامية قائمة على ولاية الفَقِيه، هذا جيد، ولكن في حدود إيران. أمَّا خارج إيران

(1) انظر: رشيد محي زنكنة: هل كان للخُمَينِي علاقة في اختفاء موسى الصدر، 7 أيلول 2012م. http://cutt.us/D0RM8

(2) الدراسة بعنوان «سقوط السماء.. البهلويون والأيام الأخيرة لإيران الإمبراطورية» لأندرو كوبر، البروفيسور في جامعة كولومبيا. ويرى أنَ الشاه حاول التواصل مع موسى الصدر ليذهب إلى طهران ويستقر هناك، لتحجيم وتهميش طموحات الخُمَينِي، مما أقلق الخُمَينِيَ واعتبر أنَ الصدر يمثل تهديدًا حقيقيًا أمامه. راجع: خشي منه الخُمَينِي فقتله.. معلومات جديدة عن وفاة موسى الصدر قد تغير التاريخ، هافنتغون بوست 2016/1/15م. http://cutt.us/RjRUS

(3) راجع: نديم قطيش، هل قتل الخُمَينِي موسى الصدر؟، الشرق الأوسط، 5 أغسطس 2016م. وسلوى فاضل: عن خبر استشهاد الصدر، من يصدق أنه ما زال حيًا، 10 فبراير 2015، جنوبية. وداود الشريان: اليوم اكتملت قصة اختفاء الصدر، 18 يناير 2016م، جريدة الحياة. وهاني فحص: يكشف للشرق الأوسط تفاصيل العلاقة المعقدة بين الخُمَينِي والصدر، 5 أغسطس 2016، جنوبية. وانظر: تقرير أمريكي يكشف معلومات عن الإمام المغيب موسى الصدر، جنوبية، 5 مارس 2016م.

فلا ولاية لهم على أحد»[1]. لكن رجال الثَّورة لم يرُقْ لهم انفصال شمس الدين وأستاذه الصَّدر عن خطّ الخُمَينِي ورفضُهما الدخول تحت العباءة الخُمَينِيَّة سياسيًّا ودينيًّا.

بدأ مهدي شمس الدين الترسيخ لنظريته عبر نقد نظرية ولاية الفَقِيه بصورتها الخُمَينِيَّة، كي يُمهّد الطريق أمام نظريته لتجد فسحة ومجالًا للقَبُول في الأوساط الشِّيعِيَّة التي يظنّ مُجمَلها أنّ الفقه السياسيّ الشِّيعِيّ مقتصر على التنظير والتطبيق الخُمَينِي الإيرانيّ!

رأى شمس الدين أنّه في ظلّ غياب سَنَد فقهي معتبَر للمطابقة بين نظرية ولاية الفَقِيه والإمامة المعصومة فإنّ مقتضيات سيطرة الدولة ومؤسّستها للفُقَهاء في أجهزتها، هي التي تدفع إلى الإيهام بهذه المطابقة، وهي في هذه الحالة تكون أمام مشروع دولة ملوَّن بالتَّشَيُّع يُعِيد باسم التَّشَيُّع إنتاج دولة ثيوقراطية تستمدّ شرعيتها من الله لا من الأُمَّة، وتَمَأسُس الفُقَهاء مِن ثَمَّ كجهاز كهنوتي لمقتضياتها ومتطلباتها بوسع مساحة ولاية الفُقَهاء حتى يسوِّي في المهمات بينها وبين النُّبُوَّة.

ورفض شمس الدين اعتبار الخُمَينِي ولاية الفَقِيه جزءًا من أصول الدين لا من فروعه، أي من المسائل الاعتقادية لا العبادية، أي المطابقة بين الولاية المعصومة وولاية الفَقِيه، معتبرًا أنّ هذا غير صحيح من الناحية الفِقهِيَّة والكلامية معًا لأنَّ ولاية الفَقِيه هي صيغة مستقلَّة ومختلفة عن صيغة الإمامة المعصومة، وكانت تستمدّ شرعيتها منه، وَفْقَ دعوى القائلين بها. ويقول شمس الدين: «ووجه عدم حجية هذا الاعتبار أنَّ الحكومة الإسلامية على صيغة ولاية الفَقِيه الثابتة باعتبار كون الفَقِيه نائبًا عن الإمام، ليست حكومة الإمام المعصوم، ولا تثبت لها عمومية ولاية الإمام المعصوم، وإن كان البعض يحاول ذلك ويدّعيه، لاعتبارات يدّعي أنها فِقهِيَّة، وهي في حقيقتها اعتبارات سياسية ليس لها سند فقهي معتبر، بل هي حكومة المنوب

(1) انظر: شمس الدين: ولاية الفقيه استبداد ديني. http://cutt.us/QyiOP

عن الإمام في ممارستها، وإعمال الولاية بشأنها. والمعيار في ذلك هو دليل نيابة الفَقِيه عن الإمام المعصوم في الشأن السياسيَ السلطوي والتنظيمي»[1].

فدخل شمس الدين في صراع فقهي مع إيران «بسبب غياب النص السلطوي لدى الحكم بعد الثَّورة، وكان له رأي في الولاية المطلقة التي أقرَّها الخُمَينِي وأقام دولته عليها، ورأيه كان هو الفصل التامَ بين الدين والسياسة وأن التَّشَيُّع ليس أطروحة استلام حكم، ولا الإسلام كذلك وإنما السياسة هي أمر دنيوي بحت، من الخطأ حشر الدين في متاهاتها. نعم كان يرى بأن الدين يُهذّب السياسيَ ويضع له القواعد الأخلاقية في استعمال القُوَّة والسُلْطة»[2].

وبعد أنْ فنّد العلامة شمس الدين نظرية الخُمَينِي، بدأ في طرح البديل في «ولاية الأُمَّة على نفسها»، فالأُمَّة عنده أكبر من الفَقِيه والفُقَهاء، والأُمَّة هي التي تُشكِّل الدولة، وتحدِّد ماهية النِظام السياسيَ في ظلّ غياب الإمام المعصوم.

فالدولة التي تقوم على أساس مشروعية ولاية الأُمَّة على نفسها تعتمد الشُورَى في المسألة السياسية والتنظيمية المتعلقة بالمجتمع السياسي، وهي دولة مدنية، لا يجوز للفُقَهاء أن يتولوا السُلْطة فيها، أو أن يكون جسمها، بخاصَّة مفاصلها وقيادتها، مكونة من رجال الدين، بل إنَ هذه الدولة يجب أن تُدَار بحكمة عالية وأن يتولى قيادتها رجال سياسة مختصُون، لأن رجال الدين غير مختصين في حقول ممارسة الحكم في الدولة، والحال هذه تصبح الدولة من مناطق الفراغ التشريعي المحالة للأمَّة، فلا مجال لأن يسند بها شخص واحد إذا كان هو الفَقِيه العادل[3].

فشمس الدين يرى أنّه لا يحقّ لأحد أن يستحوذ على مكانة الإمام المعصوم، أو يزعم نيابته عنه، فالأمر بيد الأُمَّة بعد غيابه، وليس ملكًا لفقيه

(1) انظر: فرح موسى، الشيخ محمد مهدي شمس الدين بين وهج الإسلام وجليد المذاهب، ص283، ط 1، دار الهادي بيروت 1993م. وانظر: http://cutt.us/S6B2z

(2) نيولوجيا التشيُع السياسي بين حقّ الله والشعب وواقع الممارسة، ص 451، سابق.

(3) انظر: محمد مهدي شمس الدين وولاية الأمَّة على نفسها، جريدة الحياة، 2011/9/3م. http://cutt.us/S6B2z

أو لمجموعة من الفُقَهاء. والأُمَّة لا تحتاج إلى وليَ يمارس الوصاية عليها، بل هي وليَّةُ نفسها، ومسؤولة عن اتجاهاتها. وهو بهذا يؤمن بمركزية الأُمَّة ويرجع إلى أصول التَّشَيُّع ومنابعه الأصيلة[1].

مِن ثَمَّ فإنّ الدولة الإسلامية يجب أن تكون ديمقراطية، تستند إلى التعددية واحترام الحقوق السياسية والدينية، والمشاركة في اتخاذ القرار، ومنبع ذلك كله «الشُورَى»، والتمثيل الشَّعْبي، واللا مركزية في الإدارة، ووجوب حفظ النِظام، وما يلزمه، وتخضع في نفس الوقت لمقتضيات الأصول الأولية، والأدلَّة المقيّدة، منعًا لأيَ تجاوزات أو بروز تسلطية إطلاقية للحاكم، فكلما كانت السُلْطة الحكومية السياسية والتنظيمية والإدارية وغيرها أقرب إلى ممارسة الإنسان لسلطته الذاتية على نفسه، كانت أقرب إلى الأصل الأوَلي، وكانت متيقنة المشروعية من حيث دخولها في تقييد الأصل الأوَلي.

ولَمَّا كان الأصل الأوَليّ عند الشِيعَة في قضية بناء الدولة الإسلامية لا يُجِيز مشروعية تسلط إنسان على إنسان، فإن هذه الدولة حتى ترقى إلى مرتبة الأصل الأوَليّ لا بد من أن تنتهج خيار الديمقراطية في انتخاب الموظفين والمسؤولين الإداريين من طريق مجالس الشُورَى المنتخَبة، أو بواسطة السكان مباشَرةً، باعتبار أنّ هذه الطريقة الديمقراطية هي أقرب إلى ما يقتضيه الأصل الأوَليّ في باب السُلْطة، وأقرب إلى الدليل التقييدي مِمَّا إذا مارست الحكومة سلطتها في تعيين المسؤولين والموظفين الإداريين بمعزل عن رأي الناس واختيارهم، فإنَ هذا أبعد مِمَّا يقتضيه الأصل الأوَليَ، وقد لا يكون داخلًا في هذا التقييد. أمَّا بُعده مِمَّا يقتضيه الأصل الأوَليَ، فمن حيث إن الحكومة تمارس سيادتها وسلطتها في إنشاء وفرض سلطة جديدة على الناس، وتعيين متسلط عليهم بغير اختيار منهم، وهذا واضح[2].

---

(1) راجع: محمد الصياد، مركزية الأمة في سياسة الإمام عليَ، هافنتغون بوست، 8 أبريل 2017م. http://cutt.us/YUsDP

(2) انظر: محمد مهدي شمس الدين وولاية الأمة على نفسها، جريدة الحياة 2011/9/3م.

فالدولةُ في فِكْرِ العلّامة شمس الدين تقوم بيد أبنائها الراشدين، وللأُمَّة أن تختار رئيسها وزعيمها السياسيّ دون وصاية أو تنصيب يُملَى عليها. وهذا الطرح امتدادٌ لخطّ العلامة النائيني، فقيه الفقه السياسيّ الشِّيعِيّ، وفقيه ثورة المشروطة. فهذا الخطّ ينطلق من نظرية الشورى والانتخاب والاختيار والدستور، لا من ولاية الفَقِيه أو حتى ولاية الفُقَهاء.

ويُفرّق شمس الدين بين القَطعيَّات والظَّنِّيات والثوابت والمتغيرات، ففي الشريعة أحكام قطعية لا يمكن رَدُّها أو تأويلها، أو حتى الاجتهاد فيها، وتلك هي القَطعيَّات. أمَّا أبواب الفقه السياسيّ وأحكام الدولة وماهيتها فهي من قبيل الظنيات والمتغيرات المرتبطة بالزمان والمكان، تتغير بتغير المصلحة الاجتماعية وينتهي مفعولها. ويرى أنّ الأحكام الشرعية القطعية داخلة في سلطة الفُقَهاء، أما أمور السياسة المتغيرة فليست داخلة في سلطة الفُقَهاء، فالفُقَهاء ليسوا نُوَّابًا للإمام المعصوم في الإدارة السياسية[1].

ويمكن القول إن شمس الدين يفكر في الدولة خارج نطاق المدونة الفِقهِيَّة، لأنه «في الإسلام مشروع الدولة كله غير مقدَّس، ليس لأنه مشروع مرفوض ولكنه مشروع ناشئ من طبيعة الوظائف التي تقوم بها الدولة، وهي ليست مقدَّسة في ذاتها في الفكر وفي الفقه الإسلاميَّين. وإنما المطلق والمقدَّس والأساس مَنْ وُضِع له الشرع والشريعة، أي الأُمَّة، والدولة بالشأن التنظيمي العامّ للمجتمع. الأُمَّة هي مقدَّس بالمعنى الذي ذكرناه، والدولة هي مؤسَّسة ذات وظيفة من مؤسَّسات الأُمَّة»[2].

هنا عمل شمس الدين على ترحيل مفهوم الدولة من حقل الفقه، وأخرجها مِمَّا هو ديني، وخلع عليها تفسيرًا يُحِيلها إلى مكوِّناتها البشرية، ووظائفها الدنيوية غير المقدَّسة. وذهبت آراؤه إلى مَدَيات لا ترتبط بالتفكير داخل المدونة الفِقهِيَّة بالدولة، عندما أفضى موقفه إلى إمكانية تولِّي

(1) السابق.

(2) محمد مهدي شمس الدين، الأمة والدولة والحركة الإسلامية بيروت 1994م، ص22.

المواطن غير المسلم من مواطني المجتمع المسلم، للسُّلْطة ومناصب الدولة السياسية والإدارية[1]. لقد ردَ شمس الدين على الاغتراب السياسيَ الشّيعِيَ لا على طريقة العزوف والانتظار التي سادت ردحًا من الزمن بعد الغيبة الكبرى، ولا على طريقة النِّيَابة العامَّة للفَقِيه التي أعادت بناء نصاب السياسة الشّيعِيَّة على قاعدة سلطة الفَقِيه الْمُفوَّضة من الإمام المعصوم، إنما باللجوء إلى كنف الأُمَّة، أي إلى السيادة الشَّعْبية[2].

ويمكن ملاحظة الفارق بين نظرية ولاية الأُمَة على نفسها لشمس الدين، والفقيه المنتخَب للصدر، من خلال الإشاة إلى الملاحظات التالية:

• تؤمن نظرية باقر الصَّدر بولاية الفَقِيه العامَّة على الأُمَّة، وتعطي للأُمَّة حقَ تنصيبه وعزله، في حين أنَ نظرية شمس الدين لا تؤمن بالولاية العامَّة للفَقِيه، وتنزع عنه الولاية في الأمور السياسية، وتمنحها له في الأمور الحسبية فقط، ويكون للأُمَّة حرية الاختيار والتنصيب لأيَ شخصَ ترى الأُمَّة فيه الأهلية لمنصب الرئيس أو الزعيم السياسي.

• تتفق النظريتان على حقّ الأُمَّة في الاختيار/التنصيب والعزل، لكن نظرية الصَّدر تحصر الاختيار في الفُقَهاء ممن توافرت فيهم الشروط، ونظرية شمس الدين لا تحصرها في الفُقَهاء، بل يشمل الاختيار جميع الأُمَّة وكلّ من يرى الأهلية في نفسه، فالسُّلْطة دينية شعبية عند الصَّدر ومدنية عند شمس الدين.

• تسعى نظرية شمس الدين إلى أقلمة التَّشَيُّع السياسيَ وحصره في الموطن والدولة، أي ما سَمَّاه «لَبْنَنَة التَّشَيُّع السياسيَ في لبنان»، و«عَرْقَنَة التَّشَيُّع في العراق» وهكذا، فهذا الطرح أدرك مدى الجرح العميق الذي جناه الخُمَينِيَ على التَّشَيُّع السياسيّ عندما جعله عابرًا للحدود، ولم يبالِ بثقافات الشعوب وبيئتها وأولوياتها التي تختلف من دولة إلى أخرى، فصار يُنظَر إلى الشِّيعَة

(1) عبد الجبار الرفاعي: مفهوم الدولة ص47.

(2) د.عليّ فياض: نظريات السُّلْطة في الفكر السياسي الشِّيعِيّ المعاصر، ص279.

كطابور خامس بسبب فلسفة الخُمَينِي. فأدرك شمس الدين أنَ نظرية الخُمَينِيَ العابرة للأوطان ستعرِّض المذهب كلَه للخطر، وسيبدو الشِّيعَة خونةً في بلادهم يتعاونون مع قوى أجنبية وخارجية، فنظَر بأنَ كلَ شعب وليَ على نفسه، وأن لا يستورد ولاءات خارجية. وبذلك يعيش الشِّيعَةُ مواطنين في دولهم، يصنعون قرارها، ويُحدِّدون مصيرها، ويتولون أمورهم بأنفسهم.

بهذا يتفوق ويمتاز الفقه السياسيّ الشِّيعِيَ العربي، بكلّ أطروحاته، على الفقه السياسيَ الفارسيَ في احترام حقوق الأُمَّة، في التنصيب والعزل، وفي أنَ الأُمَّة راشدة لا تحتاج إلى أوصياء أو ولاية دائمة من أحد. فالبون شاسع إذًا بين نظريات الفقه السياسيَ لفُقَهاء الشِّيعَة العرب، ونظرية ولاية الفَقِيه الخُمَينِيَّة، فنظريات العرب تحترم الإنسان من حيث هو، والخُمَينِي يمارس الوصاية على الإنسان ويفترض فيه العجز والقصور والاحتياج إلى ولايةٍ ووليّ يدبّر أموره ويقرِّر أولوياته.

ملحظٌ آخر مهم هنا: أنَ فُقَهاء الشِّيعَة العرب أبدعوا في التنظير الفقهيّ السياسي، واختلقوا عددًا من النظريات التي تؤمن بحقوق الناس في الاختيار، وتدبير شؤون الدولة، في حين أنَ الفقه السياسيَ الفارسيَ تَوَقَّف عند الخُمَينِيَ، فمن بعد الخُمَينِي شهد الفقه السياسيَ ركودًا وعقمًا وتوقُّفًا عن الحراك والديناميكية، فقد وصل الخُمَينِي إلى نهايته، فلا يمكن لفقيه آخر أن يجتهد ويبدع نظرية تفنِّد وتدحض نظرية الخُمَينِي، لأنَ الدولة الإيرانيَّة -التي تبنت النظرية الخُمَينِيَّة رسميًّا ودستوريًّا- لا تسمح بذلك، وتمارس الضغوط على الفُقَهاء والعلماء بتكميم الأفواه، والاعتقال، والمطاردة، ودجَّنَتْهم، فحتى على فرض وجود إبداعات مهمَّة في الفقه السياسيَ، فلن ترى النور سواء على مستوى التنظير داخل الوعاء الفقهيَ والحوزويَ، أو على مستوى التطبيق.

4- طَرْح حسين فضل الله

يتفرع من نظرية ولاية الأُمَّة على نفسها طرح حسين فضل الله، إذ قال إن بإمكان المسلمين أن يتواضعوا على صيغة حكم يرتضونها، بشرط أن لا

تعارض الإسلام. فاختيار الأُمَّة هو أُسّ وأساس اختيار أي نظام حكم ولو لم يكُن للفُقَهاء دورٌ فيه، شرط أن لا يخالف تعاليم الإسلام القطعية.

وكان فضل الله مناصرًا للثورة الإيرانيَّة، فبعد الثَّورة الإيرانيَّة كان فضل الله من داعمي نظرية ولاية الفَقِيه، ثمّ رجع عنها متبنِّيًا «ولاية الأُمَّة على نفسها»، وظلّ طَوَال حياته من داعمي الدولة الإيرانيَّة ومدافعًا عنها، رغم اشتهاره بالتقريب والدعوة إلى التعايش، والاجتهادات الجريئة داخل المذهب. فتَبَنَّى فضل الله سياسة التوفيق، والتقريب، والدبلوماسية بين الشِّيعَة الفرس والشِّيعَة العرب، وبين المسلمين السُّنَّة والمسلمين الشِّيعَة، وبين إيران والدول العربية، لذلك فإنّ مواقفه السياسية كلها دبلوماسية، وإنْ كان قد فنّد نظرية ولاية الفَقِيه في مرحلة تالية، إلّا أنّه ظلّ يمسك بخيط التقريب الذي يدعو إليه.

ويقول المفكر الشِّيعِيّ حيدر حب الله عن اتجاهات حسين فضل الله: «فيما اقترب فضل الله من طريقة تفكير التيَّار الإسلامي العراقي المتمثل آنذاك بحزب الدعوة الإسلامية، من هنا بدا فضل الله أقرب إلى الخطاب الثوري وإلى نظرية تطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية وحاكمية الفقه الإسلامي. اقترب التيَّار الحركي الذي يمثِّله فضل الله من النموذج الإيرانيّ، بل كاد يتطابق معه في المشروع السياسي، إن لم نقل إنه تطابق[1]، لكن نقاط اختلاف كانت تظهر بين الفترة والأخرى حول بعض الأبعاد الثقافية وبعض آليَّات العمل السياسيّ والديني، إلى جانب تحديد طبيعة العَلاقة بين شيعة لبنان وإيران»[2].

هذا الاتجاه الأيديولوجي المقرَّب من خطّ حزب الدعوة وولاية الفَقِيه كان في الثمانينيات من القرن الماضي تأثُّرًا بنشوب الثَّورة الإيرانيَّة ونيرانها التي أجَّجَت المنطقة. أما في أواخر الثمانينيات فقد طرح فضل الله نظرية

---

(1) في فترة من فترات التحولات الفكرية عند فضل الله تطابق بالفعل.

(2) حيدر حب الله: التيَّارات الإسلامية في لبنان: مطالعة عابرة في المشهد الثقافي والفكري، مرجع سابق.

حول تَعدُّد الوليّ الفَقِيه. وأن بالإمكان أن يكون لكلّ منطقة إسلامية فقيه يتولى أمورها. لكن هذه النظرية تلاشت أيضًا من تفكير فضل الله بعد عام 2000م. إذ رفض نظرية ولاية الفَقِيه معتبرًا إياها ثابتة في حالة توقُّف حفظ النِّظام عليها فقط. وأنّ بإمكان المسلمين أن يتواضعوا على صيغة أخرى متى أرادوا بشرط أن لا تعارض الإسلام. بهذا يكون فضل الله قد اقترب كثيرًا من فكر العلامة شمس الدين[1]. متبنِّيًا نظرية «ولاية الأُمَّة على نفسها».

وهو نفسه يؤكِّد عدم تحمُّسه لنظرية ولاية الفَقِيه في ما بعد. فهي عنده «نظرية اجتهادية. يؤمن بها بعض الشِّيعَة ولا يؤمن بها البعض الآخر. ونحن مِمَّن يتحفظ على هذه النظرية من خلال بعض الجوانب في هذا المجال. لكن علينا أن ندرس المسألة بطريقة علمية»[2].

ويقول: «ولايةُ الفَقِيه هي نظرية فِقهيَّة يقول بها بعض الفُقَهاء. وأكثر الفُقَهاء من الشِّيعَة القُدامَى لا يقولون بها. وهي نظرية لا تطبَّق إلا في إيران. حتى الإيرانيّين لا يقولون كلهم بها»[3].

ويقول في موضع آخر: «إنني لا أعتبر النصوص الدينية تُؤكِّد نظرية ولاية الفَقِيه. وبحسب اجتهادي لا أرى هذه النصوص تدلّ على ولاية الفَقِيه. ولكني أقول إننا في الخط الإسلامي نؤمن بحفظ نظام الإنسان في المجتمعات. وإذا توقف حفظ النِّظام في بلد معيَّن أو مرحلة معيَّنة على ولاية الفَقِيه كان له ذلك. وإلا فمن الممكن جدًّا البحث عن نظرية الشُّورَى أو غيرها. إنني لا أرى ولاية الفَقِيه على الأساس الاجتهادي. إلا إذا توقف عليها حفظ النِّظام»[4].

(1) حيدر حب الله: التيّارات الإسلامية في لبنان. مرجع سابق.

(2) حوار متلفز مع حسين فضل الله. د.ت. http://cutt.us/GbSRS

وانظر: حوار مع حسين فضل الله. صحيفة عكاظ 2008/2/21م. حوارات موسعة أجراها عبد العزيز القاسم.

(3) حوار حسين فضل الله. مع صحيفة اللواء اللبنانية 2008/10/13م. 14 شوال 1429هـ. ص7 من الحوار المطبوع.

(4) حوار فضل الله مع قناة الجزيرة 2003/6/25م. برنامج بلا حدود. بعنوان: «أزمة المرجعية ←

فيبدو أنّ خطّ فضل الله مصلحي -بالمفهومَين الأصولي[1] والسياسي- تجاه الدولة، أي حيث تكون مصلحة الدولة ومصلحة الأُمَّة، كانت جائزة ما لم تخالف القطعيّ. ففضل الله يرى شرعية ولاية الفَقِيه إذا تَوَقَّف عليها حفظ النِّظام، وكذلك يرى شرعية ولاية الأُمَّة على نفسها إذا تَوَقَّف عليها حفظ النِّظام، وكذلك لا يُعارض فضل الله النِّظام الديمقراطي في الحكم واختيار الحاكم من خلال الانتخابات، واتخاذ قرارات عبر الشُّورَى والتصويت، لكنه لا يرى دليلًا شرعيًّا على كلّ هذه النظريات، أيْ إن الظّرف والسياق والبيئة محدِّدات لترجيح نظام على آخر، ومِن ثَمَّ فقد تعامل الرجل مع نظرية ولاية الفَقِيه على أنها اجتهاد بشري سياسيّ يدخل ضمن بقية الاجتهادات في منظومة الفقه السياسي[2]. وليست من العقائد والثوابت والأصول كما تزعم القراءة الخُمَينِيَّة.

فالملاحَظ أنّ حسين فضل الله لم يُقدِّم نموذجًا متكاملًا لنظامِ الحُكْمِ الذي ينشده، فقد ترك للأُمَّة حَقَّ الاختيار وحقَّ بناء النِّظام الذي ترتئيه، ووضع شرطًا واحدًا لقبول أيِّ نظامٍ تُقيمه الأُمَّة هو عدم مخالفة الشرع. وهذا الشرط يدلّ على أنّ فضل الله يرى -فقهيًّا وأُصوليًّا- ديناميكيات الدولة وشؤون الحكم وآلياته من الظنِّيّات والمتغيِّرات لا من الثوابت والقَطعيّات،

العلمية والتنافس بين قم والنجف». ويذهب فضل الله إلى أنه لا يتحتم أن تكون الولاية للفقيه بمعنى السُّلْطة التنفيذية. فيقول: «أقول إنه لا يتحتم أن تكون الولاية للفقيه بمعنى السُّلْطة التنفيذية. السيد أبو القاسم الخوئي لا يرى ولاية الفقيه وكذلك السيد محسن الحكيم، لكن نفي ولاية الفقيه من ناحية النظرية الاجتهادية تنطلق من عدم ضرورة أن يكون الوليّ فقيهًا، ولا يعني عدم إسلامية النظام. وبتعبير آخر: إننا نقول: إنّ الفقه بما هو حالة ثقافية اجتهادية لا يلازم ناحية الولاية التي ترتبط بالجانب التنفيذي، ولكن قد يجتمعان في شخص. ولكن الأساس أمران: الأول: الكفاءة القيادية والخبرة والفضيلة، والثاني: هو أن يرتكز إلى الشرع الإسلاميّ في إدارة الحكم». - محمد حسين فضل الله، حوار مع صحيفة عكاظ، 2008/2/21م. وهو بهذا الطرح يقترب جدًّا بل ربما يتماهى مع تقريرات الميرزا النائيني في تنبيه الأمة وتنزيه الملة.

(1) نسبة إلى باب المصلحة في أصول الفقه، وليس إلى الأصول الثقافية الراديكالية. والمصلحة تقتضي المرونة الفقهية في التعامل مع النصوص استنباطيًا ومقاصديًا.

(2) راجع: محمد حسين فضل الله بين ولاية الأمة وولاية الفقيه. http://cutt.us/mjXID

أي تدخل في إطار المصالح المرسلة والاستحسان والعُرف. فالباب واسعٌ للاجتهادِ والأخذ والردَ. بخلاف الثوابت العَقَدِيَّة والقَطعيَّات. وهنا ملحظٌ مهمّ أيضًا: أنّ هذا الشدّ والجذب والأخذ والرَّدّ في مسألةِ ولاية الفَقِيه عند مَراجع العرب يُؤكِّد أنّها لم تكُن عقيدة عندهم. ولا عمودًا من أعمدة المذهب الشّيعِيّ، بل هي نظرية، مجرَّد نظرية سياسية اجتهادية. لأنّ العقائد لا يختلف عليها العلماء بهذه الطريقة.

على الرغم من مخالفة فضل الله لنظرية ولاية الفَقِيه، وعلى الرغم من شجاعته في نقد الموروث الثقافي والروائي الشّيعِيّ الذي تنبني عليه توجُّهات متطرفة ضدّ المذهب السُّنّي، فإنه من الناحية السياسية كان من داعمي سياسة طهران في المنطقة. وكان يرى أنّ المشروع الإيرانيّ هو مشروع كلّ المسلمين ضدّ المشروع الصهيو-أمريكيّ، وارتأى أنه لا يوجد صراع سُنّي شِيعِيّ بل يوجد صراعٌ إيرانيّ-أمريكيّ. وهذا لا يمنع أنّه صرّح بمخالفته للسياسة الإيرانيَّة في كثير من المسائل.

لكن قد نفهم مناصرته للسياسة الإيرانيَّة في ذلك الوقت لأن إيران الدولة لم تكُن تورطت بشكل مباشر وملحوظ في دعم الميليشيات والإرهاب في المنطقة، ولم تكُن تدخلت في شؤون الدول الأخرى بالجيوش والميليشيات كما حدث في سوريا. وربما لأنّ الأطروحات الفكرية والإصلاحية التي يعمل عليها حسين فضل الله كانت تحتاج إلى حائط شِيعِيّ قويّ يؤازره أو ينفي عنه شبهة التسنُّن التي اتهمه متطرفو الشّيعَة بها، فقد كان يخوض معارك شرسة مع الموروث الثقافي والعَقَدِيّ الشّيعِيّ، مِمَّا تَسبَّب في حرب عنيفة بينه هو وأنصاره من ناحية، وبين اتجاهات كلاسيكية وراديكالية داخل الخط الشّيعِيّ من ناحية أخرى[1].لم تقبل -مجرَّد القَبُول- مناقشة مثل هذه المسائل[2]، فاحتاج فضل الله إلى إيران ظهيرًا شعبيًّا وسياسيًّا داخل

(1) مثل خطّ جواد التبريزي.

(2) مثل كسر ضلع فاطمة وحرق بيتها ولعن الخلفاء ونحو ذلك من موروثات عقائدية تربى عليها ◄

الطائفة الشِيعِيَّة، لأنّ إيران الدولة تتغاضى عن أي نقد للموروث الشِيعِيّ ما دام يوازيه ولاء لسياسة الوليّ الفَقِيه، وبهذا يكون الفَقِيه في مأمنٍ من القواعد الجماهيرية، أي إنّ الأمر أقرب إلى إعلان الولاء للمذهب في صورة الولاء لسياسة إيران. وهذا إشكال آخر يتعمّق يومًا بعد يوم في المذهب، وهو ما عناه المفكر الشِيعِيّ هاني فحص بقوله: «وقد يُحقِق أي شِيعِيّ موقعًا من خلال قطيعته مع إيران بسبب أخطاء معيَّنة. لكنه لا يستطيع أن يحتفظ بهذا الموقع لأنه يحتاج إلى شرعية شِيعِيَّة»[1]. هذه الشرعية الشِيعِيَّة هي التي يبحث عنها فُقَهاء الشِيعَة، حتى المعتدلون أمثال حسين فضل الله، لأنّه لو لم يبحث عنها فسوف يجد نفسه مجرَّدًا من الجمهور والأتباع ومِن ثَمّ يخاطب نفسه ويؤلّف لنفسه أو لدائرة صغيرة على الهامش الشِّيعِيّ، مِمَّا يؤثر على الأوضاع المالية «بسبب الخمس»، وكذلك على المقبولية لدى الجماهير المتأثرة بالخطاب الإيرانيّ وبأدبيّات الدولة الحامية.

ففي أثناء دفاعه عن دولة إيران ضدّ تصريحات علماء سُنَّة يتهمون إيران بالتوسُّع الفارسيّ قال حسين فضل الله: «إنّ إيران تُقيم مؤتمرات في الشرق كله تدعو إليها مختلف علماء الإسلام، ومنهم القرضاوي، للتقريب بين المذاهب الإسلامية، فأين المسألة الفارسيَّة في هذا الموضوع؟[2] إنّ هذا منطق أمريكيّ، ولا أتهم صديقنا القرضاوي بأنّه يخضع للسياسة الأمريكيَّة، لكن أمريكا تحاول أن تُقنِع العالم العربي بأنّ إيران هي العدوّ وأنّ إسرائيل هي الصديق. من هنا نعرف أن تأسيس منظَّمة الاعتدال العربيّ إنما أُريدَ من خلالها تعقيد العَلاقات بين العرب وإيران، في الوقت الذي نجد أن إيران

العقل الشِيعِيّ، فقام فضل الله بنقدها مناقشةً وتفنيدًا، أو قطع شوطًا كبيرًا يُحسب له في ذلك. (راجع المسائل التي فندها حسين فضل الله بالتفصيل في: حيدر حب الله: علم الكلام عند العلامة فضل الله، ص392 وما بعدها).

(1) هاني فحص: النجف تحت خيمة المرجعية، سابق.

(2) وفي حوارٍ أخر له مع العربية نت 19 مارس 2007م نفى المسألة الصفوية عن السياسة الإيرانية في المنطقة.

تحاول الانفتاح على كل العالَم العربيّ. فهذه المسألة ليس لها عَلاقة بالجانب المذهبي أبدًا، إنما هي مسألة سياسية، إلا أن المشكلة هي أنّ عالَم الاعتدال العربيّ يتحرَّك في خطّ السياسة الأمريكيَّة فيما تتحرك إيران في الخطّ المعارض لهذه السياسة. ولهذا فإنّ الصراع في هذه المسألة ليس صراعًا عربيًّا-إيرانيًّا وإنما هو صراع أمريكيّ-إيرانيّ»[1].

لذلك فالبحث عن الشرعية الشِّيعِيَّة التي تَحدّث عنها هاني فحص كان إطارًا حتى لبعض فُقَهاء الشِّيعَة العرب خوفًا من التجريح والتشويه الإعلامي الإيرانيّ ونزع الأعلمية. وهنا يمكن فهم الضغوط النفسية التي يواجهها الفَقِيه الشِّيعِيّ العربي الذي لا يقول بولاية الفَقِيه، لا سيما في ظلّ وجود دولة تحتكر التَّشَيُّع.

5- نظرية العلمانية المؤمنة

في ردّ فعل ضدّ الإخفاقات التي مثلتها نظرية «ولاية الفَقِيه» بصورتها الخُمَينِيَّة، على المستوى المنهجي والتطبيقي، وتعبيرها عن الأُمَّة الشِّيعِيَّة -في العقل الجمعي- أسَّس محمد حسن الأمين نظرية «العلمانية المؤمنة»[2]، التي دعا فيها إلى مدنية الدولة، وذهب إلى أنّه يمكن ترشيد العلمانية بما لا يتصادم مع قَطعيَّات الدين، وبما يخدم التعايش المشترك بين طوائف الشَّعْب الواحد، والقفز على ثقافة الطائفية والمحاصصة، وتكريس التقوقُع حول المذهب والفكرة والطائفة!

لكن هذا التيَّار امتاز بضعف الحضور الجماهيري المتماسك، واتسم بالطابع النخبوي، وجمع حوله كثيرًا من النخب الشِّيعِيَّة اليسارية، وواكب

(1) حوار مع المرجع حسين فضل الله، صحيفة اللواء اللبنانية، 2008/10/13م.

(2) انظر: محمد حسن الأمين، العلمانية المؤمنة جسر عبور المسلمين نحو الحداثة، «حوار».
http://cutt.us/gaWUu

وانظر: يمكن للإسلام استنباط حداثته لأنه دين ليس دولة، «حوار»، 14 أغسطس 2015م.
http://cutt.us/2F239

الأطروحات النقدية والعلمانية والليبرالية في العالَم العربي[1].

ورفض الأمين الكوزموبوليتيا[2] الإيرانيَّة. فالإسلام عنده لا يهدف إلى محو وإزالة الفوارق الإثنية والقوميَّة. وغيرهذا من الفوارق التي تتميزبها الشعوب الأخرى. لأنه دين شامل موجَّه إلى البشرية كلها. ومن ذلك تَعدُّد اللغات بين الشعوب. الأمر الذي يعني أنَ كل أُمَّة أوشعب أومجموعة لها خصائصها التي تميزها، ويمكنها أن تقيم لها وطنا وأن يكون لهذا الوطن استقلاله ولو كانت مجموعة الأمم هذه ذات دين واحد. وبهذا فإن الوطنية هي جزء أساسي من هوية الكائن الإنساني[3].

وفنَّد محمد حسن الأمين نظرية ولاية الفَقِيه بقراءتها الخُمَينِيَّة فيقول: «إنّ القول بولاية الفَقِيه العامَّة هو اجتهاد، أي رؤية من رؤى بعض الفُقَهاء، وأبرزهم الإمام الخُمَينِي. فيما الولاية التي يتحدث عنها الفُقَهاء الآخرون أو كثيرٌمن الفُقَهاء الآخرين هي ولاية جزئية، أي تتعلق في الأمور الحزبية وفي أمور القاصرين واليتامى وغيرذلك من الأمور التي تحتاج إلى الرعاية. ولكن القول بولاية الفَقِيه العامَّة السياسية والتي تشمل دائرتها المجتمع بكل أبعاده وبكل حاجاته فهي اجتهاد خاصّ»[4].

وفي انتقاده لطبيعة نظام الحكم في الدولة الإيرانيَّة يقول: «بالرغم من أن هذه الدولة تتوفر على كثير من المؤسَّسات التي تعرفها الدول المدنية أو حتى الديمقراطية في عصرنا الراهن. لكن أهمّية ولاية الفَقِيه هي أن شرعية الدولة وشرعية السُلْطة لا تقوم على الانتخاب بقدر ما تقوم على الإيمان بولاية الفَقِيه وأن أوامر الفقه هي الأوامر المُلْزمة. والتي تشكِّل مصدر الشرعية للحكم ولأجهزة الحكم الموجودة في هذه الجمهورية. فالثَّورة

(1) حيدر حب الله. التيَّارات الإسلامية في لبنان. مرجع سابق.

(2) مصطلح يُقصد به العقيدة العابرة للحدود والأوطان. والولاءات التي تقفزعلى مفهوم الوطنية.

(3) وسام الأمين: السيد الأمين.. الإسلام لا يتعارض مع الدولة الوطنية. الجنوبية 21 أبريل 2015م. «مقال».

(4) حوار محمد حسن الأمين مع فضائية الجزيرة. الواقع العربي. 2015/5/6م.

الإسلامية في إيران هي ثورة سياسية، والبشر هم البشر، بمعنى أن الناس يختلفون في شؤونهم وخاصَّة في شؤونهم السياسية وأن موازين القوى تلعب دورًا كبيرًا في مثل هذا الاختلاف. فانتصار الثَّورة الإسلامية بقيادة الإمام الخُمَينِي القائم بولاية الفَقِيه جعل الطرف الآخر الذي لا يرى هذه الولاية ويرى ولاية الأُمَّة على نفسها جعله طرفًا ضعيفًا مِمَّا عزز فكرة ولاية الفَقِيه وعزَّز تكريس هذه الفكرة في الدستور الإيرانيّ وفي النِّظام الإيرانيّ، وفكرة ولاية الفَقِيه ليست محلّ إجماع لا من العلماء أو الفُقَهاء الإيرانيّين ولا من الشَّعْب الإيرانيّ ولكنها هي الفكرة الغالبة التي قام عليها النِّظام»[1]. ويرى حسن الأمين أنَ المستقبل سيتجاوز نظرية «ولاية الفَقِيه»، وستصير جزءًا من الماضي، فيقول: «ومن وجهة نظري فإن المستقبل القادم هو لصالح تحجيم هذه الولاية أو إذا صحّ التعبير تضييق دائرة هذه الولاية لصالح ولاية الأُمَّة، أي: لصالح المؤسَّسات الدستورية ومؤسَّسات الدولة والانتخابات والاختيارات، واختيار الشَّعْب الإيرانيّ لسُلطته»[2].

بعد أنْ فنّد محمد حسن الأمين نظرية ولاية الفَقِيه الخُمَينِيَّة، وانتقد سياسة إيران ونظام حكمها، جاء دوره ليطرح البديل الشِّيعِيّ لمعضلة الفقه السياسيّ والنظرية السياسية التي ينشدها، فيقول: «صحيح أنّ الشِّيعَة يؤمنون بنبوة الرسول صلى الله عليه وسلم ويؤمنون بأنّ هناك خلفاء للرَّسُول هم الأئِمَّة المعصومون الاثنا عشر، ولكنني في ما أعتقد ويرى غيري من العلماء أنه بعد عصر الأئِمَّة الاثنَي عشر الذي انقضى بغياب الإمام المهديَ المنتظر عام 250 تقريبًا للهجرة، فإنَ الأُمَّة أصبحت تلي شؤون نفسها، أعني أن هذا يرتبط من وجهة نظري برؤية الإسلام لمفهوم الدولة، مفهوم السُلْطة ومفهوم الدولة، التي يرى الإسلام أنها شأن بشري، يقيمه البشر ويختاره البشر وليست شأنًا دينيًّا إلهيًّا، وأنَ السُلْطة أمرٌ متغيّر

(1) حوار محمد حسين الأمين، على فضائية الجزيرة، الواقع العربي 2015/5/6م.

(2) حوار الأمين، مع فضائية الجزيرة، مرجع سابق.

باستمرار، وهذا لا يتناسب مع العقيدة الدينية الثابتة، التي لا تسمح بهذا التغيير الذي يحدث في العالَم السياسيّ، ومن وجهة نظري فإنّ الشّيعَة في كلّ مكان يوجدون فيه هم ينتمون إلى أنظمة سياسية وهم جزء من الشعوب التي تعيش داخل هذه الأنظمة السياسية، وأنا من المؤمنين بأن الدولة يجب أن تكون مدنية، يعني أن تكون ثمرة اختيار هؤلاء الناس بغض النظر عن اختلافاتهم وتعدُّدهم دينيًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا، فالإنسانُ ليس له هوية واحدة هي الهُوِيَّة الدينية، أو الهُوِيَّة الطائفية، للإنسان وللمواطن هويات مختلفة، وقد تجمعني مع غير المسلم أحيانًا رؤية سياسية لا تجمعني مع المسلم نفسه»[1]. فمحمد حسن الأمين يقول بعلمانية الدولة وعدم علمانية المجتمع[2]، أي إن الشَّعْب هو الذي يُقرِّر شكل النِّظام السياسيّ بغض النظر عن الأيديولوجيات والانتماءات.

6- فقهاء على نفس الخطّ

لم يكُن موسى الصَّدر وتلميذه شمس الدين وفضل الله وحسن الأمين وحدهم معارضين لنظرية ولاية الفَقِيه، بل كانت الْمَرجِعِيَّة العربية كلها في لبنان -كما هي في النجف- تعارض ولاية الفَقِيه وتعتقد أن نظرية ولاية الفَقِيه بقراءتها الخُمَينِيَّة ليست صالحة خارج الحدود الإيرانيَّة، ويعتبرونها مجرَّد اجتهاد سياسيّ لا يمكن إضفاء القداسة الدينية أو الاجتهاد الفقهيّ عليه.

من هؤلاء المراجع والفُقَهاء عليّ الأمين وهاني فحص وغيرهما، بل حتى التيَّار الفقهيّ التقليدي كان ضدّ مبدأ ولاية الفَقِيه، وضدّ العمل السياسيّ بصورة عامَّة، فيذهب عليّ الأمين[3] إلى أن ولاية الفَقِيه لم يكُن لها عَلاقة بالسياسة، وأنها شأن إيرانيّ داخليّ لا تمثل المذهب، وأنها اجتهاد سياسي، ويذهب إلى أن البديل هو «الدولة الوطنية»، ويقول: «إن الدولة الوطنية

(1) جدل بشأن ولاية الفقيه: حوار مع الأمين على فضائية الجزيرة، الواقع العربي، 2015/5/6م.

(2) حيدر حب الله، التيَّارات الإسلامية في لبنان، سابق.

(3) السيد عليّ الأمين مرجع شيعي لبناني كبير، من مؤسسي حزب الله، ثم انشق عنه، وصار تقريبيا وحدويا، معارضًا لسياسة حزب الله وإيران، وأبعده حزب الله من الجنوب اللبناني.

الجامعة هي النِّظام الذي استقرّ عليه مشهور العلماء والمجتهدين»[1]، ويقول: «فلو تَحدَّثنا عن نظرية ولاية الفَقِيه فسنرى أنها غير قادرة على الاستمرارية باعتبارها نظرية مذهبية خاصَّة، وليس عليها إجماع من أهل المذهب نفسه، ولا يمكن أن تعيش في وسط فيه شيء من التعدُّدية المذهبية، وأن تفرض وجهة نظر مذهب على مذاهب أخرى، وهذا ما سوف يؤدِّي إلى الصراعات داخل المجتمع الواحد والدولة الواحدة وفي الأُمَّة بشكل عامّ»[2].

ونفس هذا النهج يتَّخذه هاني فحص في إقراره للدولة الوطنية، وتفنيده ورفضه ولاية الفَقِيه العابرة للحدود[3]. كذلك صبحي الطفيلي مؤسّس حزب الله يقول: «ولايةُ الفَقِيه ليس لها دليل شرعي في القرآن والسُّنَّة، وهي فكرة أقرب إلى البدعة ظهرت متأخرة في الوسط الشِّيعِيِّ، وإنما الولاية للأُمَّة، فللأُمَّة أن تختار فقيهًا يتولى شؤونها، وممكن أن تختار غيره. الفقاهة أو عدم الفقاهة ليست الشرط في هذا الميدان، أضف إلى (ذلك) أن الأُمَّة قد تختار طريقة أخرى، فالأمر أمر الأُمَّة»[4]. فالبديل لولاية الفَقِيه عند صبحي الطفيلي

(1) السيد عليّ الأمين: ولاية الدولة والحاكمية، مرجع سابق. وراجع: حوار السيد عليّ الأمين مع مجلة المجلة 6 أكتوبر 2012م:

وراجع حوار عليّ الأمين مع الأهرام العربي منشور على موقعه بتاريخ 3 أكتوبر 2015م:

(2) السيد عليّ الأمين: ولاية الدولة والحاكمية، ورقة السيد الأمين في منتدى تعزيز السلم أبو ظبي، 18 يناير 2017م. «منشورة على موقع المرجع عليّ الأمين».

(3) راجع حوار السيد هاني فحص مع جريدة النهار 18 أيلول 2014م. ويقول السيد هاني فحص: «رأى الخُمَينِي في بغداد حركة حزب الدعوة وطروحاتهم حول الدولة الإسلامية في اللحظة التي كانوا متأثرين فيها بالإخوان المسلمين، كانوا تلاميذ لسيد قطب، وكان السيد محمد باقر الصدر من المؤسسين، ثم تنبّه وذهب إلى المرجعية، رأى الخُمَينِيّ ذلك، تأثر بهم، وقرر أن يتمايز عنهم، أعدّ أطروحة شيعية مستندًا إلى أدلة فقهية عادة كانت موجودة، لكن لم يكن لها القوة العلمية، ولم تكن تتمتع بقوة الإسناد في مداركها، أعني ولاية الفقيه».

وراجع حواره مع قناة الجزيرة الفضائية «زيارة خاصة»، 2009/7/7م:

وانظر: هاني نسيرة: هاني فحص والتشيُّع العربي الثائرون على الصفوية والولي الفقيه، معهد العربية للدراسات 21 سبتمبر 2014م:

(4) صبحي الطفيلي: حوار مع قناة الجزيرة الفضائية «زيارة خاصة»، 2004/7/23م.

هو «ولاية الأُمَّة على نفسها» أيضًا.

وأيضًا هناك التيَّار الكلاسيكي أو التقليدي الذي يتبع الموروث الفقهيّ والاجتهادي للنجف. فهذا التيَّار أيضًا ضدّ ولاية الفَقِيه وضدّ المشاركة السياسية عمومًا. ويتبنَّى فكرة الدولة المدنية أو العلمانية إلى حين ظهور الإمام الغائب[1].

فالحاصل أنّ التشيُّع اللبنانيّ اتّسم بميزاته الخاصَّة. حيث الجغرافيا والإرث التاريخي والحضاري والثقافي المختلف تمامًا عن الحالة الإيرانيَّة. ففي الحالة اللبنانية: «السياسة لا تخُصُّ الدين ولا تتعلق به إلا من باب الجوانب الأخلاقية»[2].

---

(1) راجع: حيدر حب الله. التيَّارات الإسلامية في لبنان. سابق.

(2) شبر: ثيولوجيا التشيُّع السياسي بين حقّ الله والشعب وواقع الممارسة، ص445.

الفصل الثامن

موقع نظرية الخميني
في خارطة الفكر السياسي الشيعي

على ضوء ما سبق.. أين موقع نظرية الخُمَينِيّ في خارطة الفكر الشِّيعِيَّة؟ بعد أن تناولنا موقف مراجع وفُقَهاء قم والنجف ولبنان، حقَ لنا أن نسأل: أين موقع الخُمَينِيّ في الخريطة الشِّيعِيَّة؟ فإذا كان فُقَهاء قم (المراجع الثلاثة الكبار: كلبايكاني وشريعتمداري ومرعشي نجفي) ضدّ نظرية ولاية الفَقِيه، عندما طرحها الخُمَينِيّ، وإذا كانوا هم يُعبِّرون عن ميراث الْمَرجِعِيَّة في قم، وتاريخها الفقهيّ والاجتهادي، وإذا كان صغار المراجع أيضًا في قم وإيران (خونساري وطالقاني ومنتظري والشيرازي) ضدَ ولاية الفَقِيه، خرجنا بنتيجة مفادها أنَ الخُمَينِيّ كان شاذًّا عن الموروث الديني والثقافي والفقهيّ والاجتهاديّ عن فُقَهاء الحوزة في عهده والعهود التي قبله في الداخل الإيرانيّ.

أيضًا إذا تَقرَّر أنَ فُقَهاء النجف الكبار (الحكيم والخوئي والصَّدر) كانوا ضدّ ولاية الفَقِيه كليًّا أو جزئيًّا برفض قراءتها الخُمَينِيَّة التي تستبعد إرادة الأُمَّة، خرجنا بنتيجة مفادها أيضًا أنّ الخُمَينِيّ كان وحيدًا في العالَم الشِّيعِيّ كله، فلا هو متفق مع مراجع النجف الكبار، ولا هو متفق مع فُقَهاء قم الكبار، ومثل هذا في مراجع جبل عامل ولبنان.

إذًا فالْمُخرج النهائي أنَ الخُمَينِيّ كان شاذًّا -بالمصطلح الفقهيّ للمذهب- عن بقيَّة فُقَهاء الشِّيعَة في العالَم كلّه، وأنَه ركن إلى نظرية مهجورة على هوامش الفقه الشِّيعِيّ ففعّلها وحوّلها إلى واقعٍ وتطبيق -مع زيادات مُخِلَّة بقواعد الاستنباط والاجتهاد- بسياسة فرض الأمر الواقع، بقوَّة القانون، وسلطة الدولة، مع مَأْسَسَتِها في الأنظمة التعليمية والتثقيفية والتوعوية، فتحولت مع مرور الوقت إلى أصلٍ من أصول المذهب وثوابته، وصار المراجعُ الكبار الذين عارضوها يومًا ما، والذين كانوا يعبِّرون عن الميراث الفقهيّ الشِّيعِيّ والخطّ الأصيل للاجتهاد الشِّيعِيّ، صاروا على هامش المذهب وعلى هامش التاريخِ أيضًا، ويُنعَتون بالمتحجرين، أو التقليديين، أو أعداء الثَّورة، وأعداء الحُسَين.

واستطاع الخُمَينِيّ فرض نظريته، بقوة الدولة عن طريق اعتقال

المخالفين وتحديد إقامتهم جبريًا، أو تصفيتهم جسديًّا أو معنويًا، ثم عن طريق تكميم الأفواه، ثمّ بالتوازي مع ذلك عن طريق مَأْسَسَة النظرية وسريانها في مفاصل النِّظام العامّ للدولة. هذه السياسة فرضت أمرًا واقعًا جديدًا قفز على التنظيرات الفِقهيَّة للمراجع، ولم تدَعْ مجالًا للأخذ والرّدّ، والاختيار بين الولاية المطلقة والولاية المقيَّدة. لقد حُسِمَ الأمر للخُمَينِي ورفاقه. لقد أصبح في السُّلْطة والآخرون الممانعون خارج السُّلْطة، وبمضي الوقت تعمق الخلاف وتَحَوَّل إلى خصومة، وصُنِّف الممانعون في مربع أعداء الثَّورة، بل على رأس هؤلاء الأعداء، حتى بات أشهر هتاف يردِّده الإيرانيّون في صلاة الجمعة والمحافل والتجمعات: «مرك بر ضدّ ولاية فقيه» (الموت لمعارضي ولاية الفَقِيه)[1].

هنا تتأكَّد فكرة شذوذ الخُمَينِيّ عن الكيان الشِّيعِيّ كلّه (العربي والفارسيّ) وتاريخه وميراثه الفقهيّ والحوزويّ، وأنّه انقلب على المستقرات الحوزويَّة والمدرسية والاجتهادات الفِقهيَّة، لصالح مشروعه الخاصّ ورؤيته الخاصَّة حول الفقه السياسيّ الشِّيعِيّ، وفرضها على المجتمع بقوة الدولة والسلاح. ومِن ثَمَّ انتقلت رؤيته من الهامش الفقهيّ إلى العمق الفقهيّ والحوزويّ، وصارت هي الخطّ العامّ للتشيُّع وللفقه السياسيّ الشِّيعِيّ الفارسيّ، وظهرت الاختلافات بين الحوزة العربية (التي لم تؤمَّم بعد) والحوزة القمية (التي دُجّنت وأُمّمت لصالح القراءة الخُمَينِيَّة). هذا الشذوذ الفقهيّ أدركه الخُمَينِيّ جيدًا فعمل على القفز عليه بقوَّة الدولة.

أولًا: سياسة إيران تجاه المرجعية العربية

فَرْضُ سياسة الأمر الواقع والقفز على ممانعة المراجع والفُقَهاء حصل بسهولة ويُسر في قم وإيران، ولكن ما سياسة إيران تجاه الجار البعيد عن قبضتها الأمنية، نعني مدينة النجف؟ كيف تسعى إيران للسيطرة على الحوزة النجفية؟

(1) راجع إيران من الداخل ص107.

الإجابة عن هذا السؤال متشابكة ومتداخلة ومعقَّدة جدًّا. لأنه يدخل فيها عدة عوامل سياسية ودينية: طائفية ومذهبية.

يقول شبر: «القرار الشِّيعِيّ هو الآن بيد (قم + القائد - النجف). لذلك بقيت النجف «غُصَّة» عالقة في حلق الدولة الإيرانيَّة تحاول احتواءها بأيّ طريقة من الطرق. وطريقتها في ذلك هو استحداث بطانة فعَّالة حول كل مرجع من المراجع النجفيين، مع أن النجف كانت تضمّ مراجع عربًا وغير عرب، ولكن إيران كان لها دور رئيسي بطريقة ما على واقع القرار الشِّيعِيّ أينما كان، وهو أمر احترازي (protection)، من حدوث ما من شأنه أن يشتت الرأي الشِّيعِيّ، وخصوصًا بعدما امتلكت نصف القرار السياسيّ العراقي والبقية كلهم بنصف. فصار القرار الديني مختلطًا بالقرار السياسيّ، بل جزءًا منه، خصوصًا بما يتعلق بالعراق أو عموم شيعة العالَم، خصوصًا لبنان والبحرين واليمن»[1]. فبعد نجاح الخُمَينِيّ في احتواء غضب رجال الدين في قم ومعارضتهم ولايةَ الفَقِيه، بالأساليب التي أشرنا إليها سابقًا، رأى لزامًا عليه أن يتحول إلى النجف ولبنان، لكنه ركَز أكثر على النجف لكونها الحوزة الأم للشِّيعَة في العالَم، ولكون العراق هو مهد التَّشَيُّع. وعبر مجموعة من السياسات والتدابير استطاع أن يكبح نفوذ الحوزة في النجف، وأن يسحب البساط من تحت أقدامها، فشعرت الحوزة أن الأمرَ جِدّ خطير، فما لبثت أن حُيّدت تارةً، وتماشت مع سياسةِ الخُمَينِي وإيران تارة أخرى، وبذلك فقدت الحوزة النجفية -أو كادت- استقلاليتها الدينية والسياسية المعروفة والمستقرة منذ مئات السنين. ظهر ذلك جليًّا في تطور رؤية الحوزة النجفية لولاية الفَقِيه من حسين الحكيم والخوئي إلى السيستاني. فالهواجس الإيرانيَّة دائمًا متجهة صوب الحوزة النجفية، لأنّ النِّظام الإيرانيّ يقوم على أساس نظرية ولاية الفَقِيه. والخطر الاستراتيجي الداهم الذي يحفّ النِّظام الإيرانيّ هو أن يظهر مجتهد شِيعِيّ كبيرٌ ومؤثِّر وله مقلِّدون وأتباع ويُبدِع نظرية

(1) ثيولوجيا التشيُّع السياسي بين حقّ الله والشعب وواقع الممارسة، ص466.

ولاية الفَقِيه، ويُعيد المعركة كما كانت في عهد الخوئي، بخاصَة أنّ أُناسًا كثيرين في الداخل الإيرانيّ يقلِّدون مراجع النجف فقهيًّا[1]، لذلك تسعى إيران للسيطرة على حوزتَي النجف وقم وكل الحوزات المؤثِّرة في العالَم[2]. ويمكن رصد تلك السياسات والتدابير في العناصر التالية:

1- **الدعم المالي:** هناك دعم من إيران لحوزة النجف، فتشرف إيران على ترميم المراقد، وتطوير البنية التحتية للمدينة المقدَّسة عند الشِّيعَة. وتسمح إيران باستثمار ملايين الدولارات من أوقاف الْمَرجِعِيَّة في إيران في قم ومشهد وأصفهان حيث تمتلك الْمَرجِعِيَّة العُلْيَا في العراق منذ الخوئي فنادق ومولات تجارية، وأراضي شاسعة في إيران، فاضطُرَّت الحوزة إلى تكوين شبكة عَلاقات قوية داخلية وخارجية كي تدير هذا المال، لأنَ الحوزة ليس بمقدورها وحدها إدارة مليارات الدولارات، علاوة على ضمان عدم تجفيفها أو مصادراتها أو تحجيمها بالقوانين، فأدَّى هذا إلى توطيد العَلاقة بين الْمَرجِعِيَّة العُلْيَا في العراق وبين الدولة الإيرانيَّة، وإن اختلفت الرؤى الفِقهيَّة والاجتهادية فإنّ كلا الطرفين بحاجة إلى الآخَر.

2- **تأسيس كيانات مسلَّحة:** عن طريق تأسيس كيانات وفصائل مسلَّحة تدين بالولاء لطهران مباشرة، وتقلِّد المرشد الأعلى فقهيًّا وسياسيًّا في طهران، وتقفز على الْمَرجِعِيَّة العُلْيَا في العراق. ومن أبرز تلك الفصائل: «عصائب أهل الحَقّ»، ومنظَّمة «بدر»، و«سرايا الخراساني»، وكتائب «حزب الله»، و«النجباء»، وترتبط هذه الفصائل دينيًّا بخامنئي ولا تعترف بولاية الْمَرجِعِيَّة العُلْيَا في النجف عليها، السيستاني. ومن ضمن البدائل أيضًا اللجوء إلى استخدام رجال دين شيعة يؤمنون بفكرة ولاية الفَقِيه للترويج لها جماهيريًّا في النجف خصوصًا والعراق عمومًا، وذلك عبر مكاتب رسمية مجاورة

(1) ثيولوجيا التشيُّع ص466.

(2) إياد جمال الدين: مبدأ ولاية الفقيه بين المفاهيم الشِّيعيَّة والتجربة الخُمَينِية، 2014/7/1م. حوار القنطرة. http://cutt.us/vog3

لمكاتب المرجعيات العُلْيَا في النجف. وقد افتتح الخامنئي منذ سنوات مكتبًا رسميًّا خاصًّا به في النجف، رأسه مهدي الآصفي (ت:2015م). ووزّع المكتب مساعدات مالية على طلاب الحوزة، ويصدربيانات خاصّة بالشأن العراقي وغيره[1]. هذه البدائل الخشنة (الفصائل المسلّحة) أو الناعمة (المكاتب ورجال الدين) أسهمت في تعزيز النفوذ الإيرانيّ داخل العراق، وقفزت على اجتهاد الْمَرجِعِيَّة العُلْيَا في النجف، وتجاوزت مرحلة المرجع الأعلى، بمعنى أنها تجاوزت مستقبليًّا وجود مَرجِعِيَّة قوية تناطح مَرجِعِيَّة الوليّ الفَقِيه، وتعلن حربها على نظرية ولاية الفَقِيه أو تحفز الجمهور الشّيعِيّ ضدّ دولة الفَقِيه. تمّ تجاوز هذه المرحلة بتلك البدائل، أي بفرض الأمر الواقع وسحب البساط الجماهيري -أو على الأقل فرض الأمر الواقع بقوة الميليشيات- من تحت أقدام الْمَرجِعِيَّة العُلْيَا في النجف، مِمَّا يحملها على التعاون مع دولة الوليّ الفَقِيه، أو الوقوف في حالة حياد. مِمَّا فرض فعليًّا على الْمَرجِعِيَّة العُلْيَا في النجف واقعًا جديدًا، تجتهد من خلاله للحفاظ على ديمومتها وتاريخها وأعداد مقلّديها في ظلّ تلك المتغيرات على الأرض. هذا الواقع الجديد تَمَثَّل في خلافات بين الْمَرجِعِيَّة العُلْيَا والفصائل المسلّحة نفذت فيها إرادة الفصائل المدعومة من إيران[2]، فتلك الفصائل تتجاهل تمامًا الْمَرجِعِيَّة العُلْيَا في النجف، وتلتزم بخطّ المرشد الأعلى في إيران، وتلتزم بخَلْق وفَرْض واقع جديد، تمامًا كالذي فعله الخُمَينِيّ عندما فَرَضَ واقعه على الأرض حتى خَفَتَتْ حِدَّة المعارضة من داخل الحوزة لأطروحته، ثم اختفت تمامًا بمرور الوقت. ومن ثمرة تلك السياسة أيضًا ظهور فئات من مشايخ وطلبة الحوزة يدينون بالولاء الفقهيّ والاجتهادي لدولة الوليّ الفَقِيه، وعملوا على نشر أفكارهم داخل الدرس الحوزويّ، وتَعزَّزَت دراسة الفلسفة والعرفانية في بعض مدارس النجف بعد أن

---

(1) انظر: السيستاني وخامنئي.. صراع تاريخي يتفجر بشكل سياسي، 2015/9/3م.
http://cutt.us/8llV2

(2) انظر: السيستاني وخامنئي صراع تاريخي، سابق.

كانت مهجورة أو محرَّمة في أحايين كثيرة. ويدخل في إطار القوى الناعمة المؤسَّسات الثقافية والتعليمية التي أنشأتها إيران للتخديم على المذهب بصورته الخُمَينِيَّة، كجامعة المصطفى العالمية، التي ترعاها الحكومة الإيرانيَّة وتدعمها بأكبر بند في الميزانية الإيرانيَّة من بنود المِنَح والعطايا للمؤسَّسات الثقافية. فتحظى الجامعة بميزانية مقدارها 118 مليون دولار. الأمر الذي يوضح أهمِّية مثل تلك المراكز الدينية في نشر المذهب بقراءته الإيرانيَّة الخُمَينِيَّة ومدى عناية واهتمام صانع القرار الإيرانيّ بمثل تلك المراكز[1].

3- تكوين حواضن شعبية: تأتي هذه المرحلة ثمرةً للمراحل السابقة من تأسيس قوى خشنة وناعمة، مع ما يُصاحب هذه القوى من تَحَكُّم في المصير، والقرار السياسيّ والعسكري، وتغلغل في دوائر السُّلْطة، ونفوذ متصاعد يومًا بعد يوم، فتتكوَّن حواضن بمرور الوقت لهذه القوى العسكرية والدينية، تدافع عنها، وتَبُثُّ أفكارها داخل المجتمع وتتغلغل في عمقه وأحشائه. وقد مثَّلَت هذه الحواضن أوراق ضغط على المراجع التقليديين في النجف، وأكلت من رصيدهم الشَّعْبي، ومِن ثَمَّ من الموارد المالية المتدفقة على الحوزة، إذ تدفع تلك الحواضن الخُمْسَ والزكوات للمَرجِعِيَّة التي يؤمنون بها، وهي دولة الوليّ الفَقِيه، فيتأتّى بالسلب على المَرجِعِيَّة العُلْيَا في النجف.

واتسعت رقعة تلك الحواضن حتى أصبح بعض العراقيين من أبناء مَرجِعِيَّة النجف من الذائبين بولاية الفَقِيه أكثر من الإيرانيّين أنفسهم يكيلون الاتهامات للخوئي ولِمَا وصفوه بالمرجعيات التقليدية، وحين برزت مَرجِعِيَّة محمد محمد صادق الصَّدر بادروا إلى ضربها وتشويهها عند الإيرانيّين، والآن يفعلون الأمر نفسه مع ابنه مقتدى الصَّدر. فتهمة من

---

(1) انظر: النظام السياسي في إيران، مؤسسات النظام وآليات الحكم وتفاعلاته الداخلية، 27 كانون الثاني 2014م. مركز سورية للبحوث والدراسات. http://cutt.us/tb1Ua

قبيل عدم اعتقاد ولاية الفقه تهمة تثير حساسية الإيرانيّين[1].

والهدف من تكوين هذه الحواضن هو أن «تحتفظ إيران بتأثير فعَّال على عدد من القوى السياسية -والدينية- الرئيسية في العراق، وهي تستطيع استخدام نفوذها لصالح المشروع الأمريكيّ أو تخريبه»[2]. ومِن ثَمَّ فقد جعلت شيعة العراق في خدمة المشروع القومي الإيرانيّ.

4- وبالنسبة إلى لبنان كان الوضع مختلفًا شيئًا ما، فقد سيطرت إيران عن طريق حزب الله بقوة السلاح، وقام حزب الله بتاريخه وخبرته بدعم السياسة الإيرانيَّة في المنطقة وتنفيذ أجندتها. يقول حسن نصر الله: «أيها الإخوة والأخوات، نحن وجميع المسلمين في العالَم لدينا وليّ أمر، فإذا كانت أغلبية المسلمين لا يريدون أن يطيعوه فهذه مشكلتهم، وقبلًا الكثير لم يطيعوا النبيّ ولا الإمام المعصوم، ولكن هذا لا يعني أن الإمام ليس إمامًا والنبيّ ليس نبيًّا، نحن لدينا وليّ أمر هو نائب الإمام المهديّ، وأوجب علينا طاعته، ونحن خبرنا هذا الوليّ والقائد، في طهارته وصفائه وورعه، وفي الوقت نفسه في شجاعته وقوته وحكمته وتدبيره ووعيه. إذا أردنا الآخرة فآخرتنا مع وليّ أمرنا نائب الحجَّة»[3]. لكن وإن سيطر حزب الله على المسألة السياسية الشِّيعِيَّة في لبنان، بل وسيطر على الساحة اللبنانية عمومًا، فإن سيطرته ظلَّت في النطاق السياسيّ بقوة السلاح، ولم تنسحب على الدرس الفقهيّ أو الحوزويّ، بل ظلّ حزب الله حتى اليوم مقلّدًا للوليّ الفَقِيه في إيران ولا يعمل على إنتاج فُقَهاء ومراجع مستقلين اجتهاديًّا عن قم، ومِن ثَمَّ بقي الدرس الفقهيّ والحوزويّ الشِّيعِيّ في لبنان مستقلًّا عن مغامرات حزب الله السياسية، وبَقِيَ التَّشَيُّع اللبناني بعيدًا عن نظرية ولاية الفَقِيه، ولو لم يعترف حزب الله بهؤلاء المراجع.

---

(1) د.عليّ المؤمن: أنصار ولاية الفقيه ومعيار العلاقة بحزب الدعوة، المثقف 2016/7/1م.

(2) توفيق السيف: حدود الديمقراطية الدينية، ط1، دار الساقي بيروت 2008، ص326.

(3) ولاية الفقيه وإشكالية السُلْطة السياسية، سابق، ص303، وانظر: السيد القائد واستمرار المسيرة، دار الولاية 20 يوليو 2008م.

الحاصل أنه لم ينجح الحزب حتى اليوم في تحويل حوزة جبل عامل تجاه قم وإيران، حيث بقي مشايخ وفُقَهاء ومفكرون ضدَ السياسة الإيرانيَّة وضدَ نظرية ولاية الفَقِيه، وبَقِيَ الحزب وأتباعه مقلّدين للولي الفَقِيه في طهران، ولا يعترفون بالمَرجِعِيَّة العُلْيَا في العراق أو مرجعيات لبنان الأخرى.

ويمكن القول إن الخمينّي وإن مثل انقلابًا على الميراث الشِّيعِيّ بأكمله، فأنهى عهد الانتظار الذي دام قرونا طويلة، وأنهى مفهوم التَّقِيَّة، وعمل على كبح الحوزة التقليدية في قم والنجف ولبنان، واحتوائها، أو تحييدها تارة وتجاوزها تارة أخرى، فإنّ النِّظام الإيرانيّ الخُمَينِيّ لم يسعَ للقضاء الكلّيّ على الحوزة التقليدية، حتى لا يرتبط مصير المذهب الشِّيعِيّ بنظام الحكم في طهران[1]، فهو سيسمح للحوزة بالعمل والتنفس ولكن في أُطُر وحدود وخطوط السياسة الإيرانيَّة، أو على الأقَلّ تحييدها تمامًا، فلا تبدي اعتراضًا صريحًا لسياسة إيران.

ثانيًا: موقف المرجعية العربية من التمدّد الإيراني

اعترضت الْمَرجِعِيَّة العربية على التمدُّد الفارسيّ الإيراني، وسمَّاه هاني فحص بالكوزموبوليتيا الإيرانيَّة، وهو مصطلح يعني الولاء العابر للحدود والأوطان، وتعني سياسة كونية أو عالمية لا تختصّ بدولة واحدة. فعندما قامت الثَّورة الإيرانيَّة عملت على تدجين الطوائف الشِّيعِيَّة العربية، وجذب ولاءاتها من الدول الموطن لصالح طهران، وصنعت جيوبًا طائفية وميليشياتوية خاضعة لها ولسياستها، تعمل على توسيع نفوذ طهران في الدول الأمّ.

ولنظرية ولاية الفَقِيه دور في ترسيخ الكوزموبوليتيا الإيرانيَّة، فهي في ذاتها نظرية مؤسَّسة لفلسفة الكوزموبوليتيا[2]،لأنّ الوليّ الفَقِيه في إيران يؤمن

---

(1) راجع: أسعد البصري: خامنئي يقبل السيد السيستاني، مركز الروابط، 11 فبراير 2016م.
http://cutt.us/b4gZu

(2) إلهه روستامى: تأثير إيران ونفوذها في المنطقة، ترجمة: د.فاطمة نصر، ط1، 2011. وأصل ←

بأحَقِيَّته في خضوع شيعة العالَم لنفوذه، بل خضوع الأُمَّة كلها، وأنّه لا يجوز تَعَدُّد الأولياء، مِمَّا يُرسِّخ فكرة الكوزموبوليتيا الإيرانيَّة انطلاقًا من التَّشَيُّع مذهبًا ومن نظرية ولاية الفَقِيه.

لكن كان للمَرجِعِيَّة العربية دورٌ رشيد في مواجهة الكوزموبوليتيا فالمَرجِعِيَّة العربية وعقلاء الفُقَهاء العرب أدركوا أنّ هذا الخطّ الفكري يُهدِّد الكيان الشّيعِيّ العربي، ويُهدد التعايش الشّيعِيّ السُّنِّي داخل الوطن الواحد لآلاف السنين، لذلك قالت الْمَرجِعِيَّة العربية بولاية الأُمَّة على نفسها، وبتَعدُّد الأولياء على فرض انتخاب الشَّعْب فقيهًا يحكمه، وقررت الْمَرجِعِيَّة العربية أن ولاية الفَقِيه هي مسألة نسبية تنطبق حصرًا على المؤمنين بها، لكن أتباعها في إيران عمَّمُوها في أدائهم لتشمل الفضاء الشّيعِيّ كله، كأنها أصل من أصول المذهب الشّيعِيّ، وبات عدم الامتثال لمشيئة الوليّ الفَقِيه في الدين والسياسة كأنه خروج، لا عن إرادة المرشد الإيرانيّ وسياساته في المنطقة، بل عن أصل عقدي، وهذا الأمر ساهم في طمس -أو محاولة طمس- التراث الفكري لتيَّار فقهي شِيعِيّ عريض متمثل في الْمَرجِعِيَّة العربية[1]، لصالح الكوزموبوليتيا الإيرانيَّة. لذلك فإنّ إيران تعتبر نفوذ الْمَرجِعِيَّة الشّيعِيَّة العربية خطرًا يهدّدها ويهدّد مشروعاتها، ويعرِّض مستقبلها المذهبي ومِن ثَمَّ هيمنتها السياسية والاقتصادية للخطر. وأحست الْمَرجِعِيَّة العربية الخطر الذي تمثِّله سياسة الكوزموبوليتيا الإيرانيَّة في المنطقة فعارضت النفوذ الأيديولوجي لإيران في المنطقة، وعملت على إعادة تشكيل هوية الطوائف الشِّيعِيَّة المَحَلِّيَّة بما يُحافظ على كينونتها الثقافية، وميراثها الفقهيّ الممتد

الكتاب بالإنجليزية:

Elaheh Rostami - Povey: Iran's Influence: A Religious- Political State and Society in Its Region. Zed Books 2010.

وراجع: المشروع الإيراني في المنطقة العربية والإسلامية، د.السعيد إدريس وفاطمة الصمادي وآخرون، مرجع سابق.

(1) راجع حوار حسن الأمين مع الجزيرة، سابق.

لأكثر من ألف سنة. ففنَّدَت تصدير نظرية ولاية الفَقِيه بصورتها الخُمَينِيَّة التي لا تعترف بحدود، ولا تقف عند دولة. ونظَرَت لولاية الأُمَّة على نفسها، ومِن ثَمَّ فكلّ شعب هو الذي يُحدد مصيره، ويختار شكل نظام الحكم فيه.

يقول المرجع الشِّيعِيّ اللبناني عليّ الأمين: «لا نرى أن ولاية الفَقِيه عابرة للحدود، ولاية الفَقِيه يجب أن تبقى محدودة في إيران، النهج الإيرانيّ تم رفضه منذ ثمانينيات القرن الماضي. وقد نجحت الرؤية الإيرانيَّة في لبنان نتيجة ضعف الدولة. إن روابط المذاهب والأديان لا يجوز أن تكون على حساب الأوطان، ومِن ثَمَّ فنحن نرفض الارتباط بالرؤية الإيرانيَّة. وفي ظني أن إيران لم تخطف الشِّيعَة العرب إنما هناك أحزاب مرتبطة بطهران»[1].

واعتبر هاني فحص أنّ إيران تستعمر العرب سياسيًّا، ووصفهم بالجالية الإيرانيَّة في التعامل مع شيعة لبنان، ويبرر ذلك بقوله: «نعم، لأنّ الإيرانيّ استيلائيّ، لا يُحبّ أن يكون له دور وإنما نفوذ. الدور يعني الشراكة، الدور يشترط الآخر، والنفوذ استتباع واستلحاق، زبائنيّ ريعيّ يشتري الرقبة والقرار، يهمّه الوصول إلى هدفه، هو براغماتيّ جدًّا، ومسكونٌ بهاجس الإمبراطورية التي يريد استعادتها بمنطق القُوَّة الفارسيَّة أو الشِّيعِيَّة أو الإيرانيَّة مقابل الكثرة العربية»[2]. ويُحذّر من الكوزموبوليتيا الإيرانيَّة فيقول: «انتبهتُ إلى وطنية إيرانيَّة عميقة، أنا شخصيًّا كنتُ كوزموبوليتيًّا عابرًا للوطن لا وطنيًّا، أولي وطن هو خرافيّ، بلا حدود، بلا مكان معيَّن. انتبهت إلى أن هناك وطنية إيرانيَّة، أنا مسلم، فهل وطنيتهم هي ضدّ الإسلام، ضدّ الشريعة؟ لماذا لا أنتبه إلى عروبتي؟! ليس بالضرورة أن أكون بعثيًّا ولا قوميًّا عربيًّا، لكني عربيّ وهذا جزء من هويتي المركَّبة، فقرَّرَت العودة إلى لبنان لبنانيًّا عربيًّا من

(1) العربية نت، الأحد 26 أبريل 2015م. وقال: «حزب الله لا يمثل المذهب الشِّيعِيّ كما الإخوان لا يمثلون المذهب السني».

(2) هاني فحص: حوار مع جريدة النهار اللبنانية 18 أيلول 2014م. سابق.

دون عداء لإيران، لكنّي مُصِرَ على التمايز، وهكذا بدأتُ أتغير من موقع فكريَ وجدَّدتُ قراءاتي لمعنى العروبة الثقافي، ونشأة الكيان ودوره ومعناه، ومعنى المواطنة كاختيار لا بدّ أن يُصبح قانونًا»[1].

(1) هاني فحص: جريدة النهار 18 أيلول 2014م.

خاتمة

قبل قدوم الخُمَينِيّ لم يكُن بين الاجتهاد النجفي والقمي فوارق، بل كان الذوبان والانصهار بين الحوزتين هو القاعدة الثابتة، وبروز أيّ خلافات فِقهِيَّة أو اجتهادية لم يكُن يأخذ صورة الثنائية الجغرافية، بل يأخذ صورة التيَّارات الفكرية الممتدة في أجنحة المذهب. فالتيَّار الأخباري مثلًا غير مقتصر على النجف دون قم، والتيَّار الشيرازي موجود في قم وكربلاء والخليج، ومثل ذلك كلّ التيَّارات الداخلية للمذهب.

لكن بعد مجيء الخُمَينِيّ بدأ الأمر يختلف، فالخُمَينِيّ أمَّم الحوزة القمية ودجّن فقهاءها، لأنه جعل نفسه الفَقِيه السُّلْطان، وألغى ثنائية الفَقِيه والسُّلْطان الصَّفَويَّة، وألغى نظرية «الانتظار»، ومِن ثَمَّ فاجتهاده نافذ على جميع الفُقَهاء الآخرين، وعلى جميع المقلِّدين باعتباره حاكمًا وفقيهًا. أما أقوال الفُقَهاء الآخرين فغير ملزمة لأحد لأنهم فُقَهاء ومجتهدون فقط وليس لأقوالهم صفة الإلزامية والوجوبية الفِقهِيَّة، التي يستمدّها الخُمَينِي -ومَن يخلفه- من الحكم والدولة، ونظرية ولاية الفَقِيه.

كذلك التاريخ الفقهيّ والواقع الاجتهادي المعاصر يفيدان بأنه لا خلاف في القواعد الأصولية والفِقهِيَّة بين المرجعيات الدينية الشِّيعِيَّة في قم والنجف، إلا إذا اعتبرنا أن المدرسة الأخبارية لا يزال لها أثرٌ ووجود وأتباع في النجف

ودول الخليج ولبنان. أمّا وجودها في إيران فباهت أو خافت جدًّا بسبب الحملات الضارية عليها من رجال الدين هناك المحسوبين على الثَّورة، وعلى رأسهم مرتضى مطهري، الذي ركز جهوده على تفنيد مرتكزاتها.

أمَّا في الأصول الاجتهادية الأخرى فقد ينتج بعض الخلاف النابع عن مواقف سياسية، وهو خلاف أقرب للهامشي ليس أكثر. أما الخلاف الأصولي والجوهري فلا، فالحوزتان تعتمدان نفس مصادر التشريع، ولا توجد اختلافات وجيهة في أصول الفقه، أو مصادر الاستنباط بينهما. فالشِّيعَةُ عمومًا يعتمدون على مدرسة الأنصاري، ولم يحصل أي خلاف في المنهج أو المضمون حتى قدوم باقر الصَّدر وتأسيسه مدرسته الأصولية، التي لم تصطدم بمدرسة الأنصاري، بل أضافت إليها، ووسَّعت من المباحث الأصولية، وربطته أكثر بالواقع! ولكن منذ هيمنة الخُمَينِيّ على حوزة قم وتأميمه الحوزة طغت عليها البحوث السياسية التي تخدم السياسة الإيرانيَّة في ترسيخ نظرية ولاية الفَقِيه لدى طلبة العلم الشِّيعَة (الإيرانيّين والقادمين من الدول الخارجية والعربية بخاصَّة)، أي تمّت مَأسَسَة النظرية داخل حوزة قم نفسها، ولا يسمح بصورة رسمية بعلوّ التيَّار الديني المعارض للنظرية داخل الحوزة، وإلا تمّ تجريده من الْمَرجِعِيَّة والأعلمية، وتشويه صورته لدى طلبة العلم والمجتمع الحوزويّ، كما حصل مع محسن كديور، وعبد الكريم سروش، ويوسف الصانعي، وغيرهم. اختلفت حوزة النجف عن قم في تلك المسألة، فقد استطاعت المحافظة على حيادها الفقهيّ داخل الدرس الحوزويّ حتى اليوم، فبداية من محسن الحكيم الذي لم تكُن بينه وبين الخُمَينِيّ أي مودَّة، ثمّ بالخوئي الذي ارتفعت شدة العداء بين تيَّاره والتيَّار الخُمَينِيّ في عهده، ثمّ بالسيستاني الذي يدعم الدولة المدنية، لا يزال الدرس المدرسي النجفي حتى اليوم يعرض كلّ أفكار الفقه السياسي، بصورة مستقلة، ويدرس نظرية ولاية الفَقِيه بصفتها على هامش المذهب الشِّيعِيّ لا بصفتها أصلًا من الأصول، ورُكنًا من أركان المذهب، ولا تزال كتب

الأنصاري المعارضة لولاية الفَقِيه تُلَقَّن لطلبة النجف حتى اليوم. وهي (كتب الأنصاري) إن كانت تدرس في قم أيضًا فإنها تدرس بصفتها العلمية والتاريخية لا بصفتها التقريرية والحكمية.

هذا كلّه أدّى إلى بداية انفصال بين المرجعيتين العربية والفارسيَّة في بعض البحوث الفِقهيَّة وما يتفرع عنها. فالكلام ليس فقط عن ولاية الفَقِيه بل هناك فروع فِقهِيَّة تتفرع على القول بها. كالقول بالجهاد الابتدائي، ونحو ذلك. ووجدنا ذلك واضحًا جليًّا في حرب سوريا. ففي حين أيَّدَت دولة الوليّ الفَقِيه ومعظم فقهائها الحرب في سوريا، وقفت حوزة النجف رسميًّا ضدّها ولم تُصدِر أيّ فتاوى تحشيديّة للذهاب إلى هناك.

يدرك العقل الإيرانيّ أنّ النجف هي أمّ المرجعيات الشّيعِيَّة، وأنّ لها موقعًا وموضعًا تتميَّز بهما. حيث مرقد الإمام عليّ، وقربها من مرقد الحُسَين. وتاريخها الحوزويّ العتيق. ونشأة جُلّ علماء المذهب داخل أروقتها. هذا كله منحها قوة جذب لدى عموم الشِّيعَة. أدركت إيران ذلك فعملت على تقوية قم لتنافس النجف على الريادة في المجتمع العلمي الشِّيعِيّ. ثمّ عملت بالتوازي على إضعاف النجف عبر تأسيس كيانات موالية لها -وقافزة على العرف الحوزويّ والفقهيّ- داخل الحواضن التاريخية للتشيُّع (النجف وجبل عامل). تلك الكيانات بعضها مسلَّح يأتمر بأمر القيادة العُلْيَا في إيران، وتتجاوز مشورة الحوزة النجفية وطرحها ومشروعها، وبعضها يأخذ الطابع المجتمعي والعلمي لينافس تلك الحواضن داخل حيِّز نفوذها.

وتَوَسَّع الخلاف بين النجف وإيران ليشمل الكيانات السياسية كافة في العراق ولبنان. فلا تزال النجف تحارب للحفاظ على استقلاليتها، ونلاحظ على تلك المعارك أن إيران أقامتها على أرض حواضن التَّشَيُّع العربي مِمَّا يكفل لها نجاحًا في كلّ الأحوال. فمَرجِعِيَّة النجف وإن أصرَّت على حرمان نوري المالكي -على سبيل المثال- من ولاية ثالثة لرئاسة الوزراء عام

2014م، مقابل دعم إيران للمالكي، على المستوى السياسيّ الرسميّ، وعلى مستوى الميلشيا المسلّحة المرتبطة بإيران مثل منظّمة بدر وعصائب أهل الحَقّ. وكانت الغلبة لمَرجِعِيَّة النجف في هذا الصراع، وهو صراع في الحقيقة بين خطّ ولاية الفَقِيه الإيرانيّ وخطّ الدولة المدنية النجفي. هي في الحقيقة محاولات إيرانيَّة لتأميم وتدجين الحوزة النجفية باستمرارعلى غرارما فعل الخُمَينِيّ في قم. نظرية ولاية الفَقِيه تعتبرالوليّ الفَقِيه هو إمام المسلمين، لذا فإنّ عند صانع القرار الإيرانيّ شعورًا بالفشل والنقص ما دامت النجف، التي هي جزء من الكيان الشِّيعِيّ، خارج هيمنة الوليّ الفَقِيه في إيران بالكامل. فإذا كانت النجف لا تعترف بالقائد الأعلى الإيرانيّ وليًّا للمسلمين، فكيف بباقي العالم السُّنِّيّ؟ هذا يعرقل المشروع الإيرانيّ ويكبح التطبيق الكامل والشامل لنظرية ولاية الفَقِيه في نظر العقل الإيرانيّ. فيجب السيطرة على النجف وعلى قرارالنجف بأن تصيرتحت ولاية الوليّ الفَقِيه في إيران ولا تخرج عن مساره الفقهيّ والسياسي، ومِن ثَمَّ تكتمل القُوَّة الشِّيعِيَّة الداخلية ويتفرغ الإيرانيّون بعدها لإتمام النظرية على الآخر السُّنِّيّ! لذا فإن وجود النجف القوية ووجود كيان شِيعِيّ عربيّ قويّ هو عنصرأمان للعرب جميعًا ضدّ التَّشَيُّع السياسيّ الفارسيّ. وقد أدركت النجف النِّيَّة الإيرانيَّة -وإن كان الإدراك متأخرًا نوعًا ما- فبدأت في تعديل المسارالشِّيعِيّ الذي رسمته في أول انتخابات نيابية سنة 2005م، فدعمت القائمة الانتخابية المؤلَّفة من جماعات الإسلام السياسيّ الشِّيعِيّ وقتئذ. لكن أدركت مَرجِعِيَّة النجف أن هذه الكيانات تخضع لإيران، وتسعى لإرضاء صانع القرارالإيرانيّ بغَضّ النظرعن مقبولية الجماهيرفي الداخل وعدم رضا الناس عن الفساد المستشري في الأوساط السياسية. كذلك أدركت النجف أنّ فتوى الجهاد الكفائي استُثمرت لصالح الميليشيات الإيرانيَّة، فلم تكُن هذه هي المخرجات التي تريدها الحوزة في النجف، فقد أرادت النجف متطوعين تحت ألوية الجيش العراقي لا فوق الجيش

والمؤسَّسات، يأتمرون بأوامر طهران مع عدم مبالاة بالدولة العراقية. أيضًا اتّخذ الصراع بُعدًا آخَرَ في دعم عملية الإصلاح في العراق، فدعمت النجف المظاهرات ضدّ الفساد في حين نظرت إيران بعين الريبة إلى المظاهرات باعتبار أن كل الساسة المتورطين في الفساد المالي والسياسيّ محسوبون على الخطّ الإيرانيّ[1]. وفي حال انتصار خط الْمَرجِعِيَّة في النجف في المعركة السياسية الدائرة في العراق اليوم فسوف يؤثّر ذلك على المشهد الشِّيعِيّ العربي برمته، أمّا في حال انتصار الخطّ الإيرانيّ[2] فسيؤدي ذلك إلى صعود الميليشيات وسيطرتها على مقاليد الأمور السياسية في العراق، بما يحيّد الحوزة تمامًا ويقفز على خياراتها الفِقهِيَّة والسياسية.

وفي النهاية يمكن الخروج من هذه الدراسة بعدّة نتائج، أهمُّها:

(1) ومن الموضوعين على القائمة رئيس السُّلْطة القضائية، ومع ذلك قامت إيران بدعمه العلني، عن طريق زيارة زعيم منظَّمة بدر هادي العامري ونائب رئيس هيئة الحشد أبو مهدي المهندس لرئيس السُّلْطة القضائية مدحت المحمود في أيلول 2015م. راجع: من يغلب من في العراق.. مرجعية النجف أم خط ولاية الفقيه؟، النهار اللبنانية 13 أيلول 2015م.

(2) وهو الأرجح للعوامل التي ذكرناها من تأسيس إيران لمراكز قوى كبيرة ومؤثرة في الداخل العراقي وداخل الحواضن الشِّيعِيَّة للعتبات المقدسة نفسها، علاوة على تمرس إيران في مثل هذه المعارك حيث نجحت من قبل في هزيمة رجال الدين المناوئين للخُمَينية بعد الثورة ولا تزال حتى الآن تقوم بتصفية الجيوب المعارضة للنظرية، وتكميم أيّ صوت يعلو حتى ولو من أركان النظام، وهزيمة الخطّ العربيّ سياسيًّا يُعَدّ أسهل بكثير من هزيمة الخطّ الإيراني الداخلي المعارض، فالخطّ العربيّ لا يتمتع بقوة المال والسلاح والنفوذ والإعلام والسُّلْطة كما هو حال الدولة الإيرانية، لكن حسم المعركة فقهيًّا وحوزويًّا مع خط النجف لن يكون سهلًا كحسمه سياسيًّا بقوة السلاح، لأنّ الخط الفقهي النجفي هو القبلة التي يتوجه إليها عموم الشِّيعَة في العالَم، ويتمتع بذاكرة شيعية حاضرة وقوية، ودعم جماهيري غير محدود من داخل وخارج النجف، لكن تبقى عوامل ضعف أيضًا تعتري هذا الاتجاه، منها كبر سنّ السيد السيستاني، والسيد محمد سعيد الحكيم، وهما أكبر مرجعيتين في النجف، فمصير المعركة بين إيران والنجف سيتحدد أكثر بعد معرفة وريث السيد السيستاني، ومدى تعامله في طبيعة الصراع المعقد داخل الطائفة، ولكن ربما أيضًا لن تسعى إيران -ولا تريد- لإجهاض النجف فقهيًّا كمركز شيعي عالمي، بل ربما ستكتفي بالانتصار السياسي والتبعية السياسية العراقية للدولة الإيرانية عبر الجماعات المسلَّحة الموالية لطهران، والساسة الموالين أيضًا، ومن ثمّ القفز على النجف وتحييدها وإفقادها الأرضية الشعبية التي تعتمد عليها سياسيا دون أيّ تدخل حاسم، لسحب التبعية إلى تبعية مدرسية وحوزوية كاملة.

1- قامت مدرسة النجف الفِقهيَّة منذ تأسيسها على يد الطُّوسي المسمى بشيخ الطائفة سنة 448هـ، على أسس ومستقرات وعرف في أبواب الفقه السياسي، منها جواز التعامل مع السُّلُطات السياسية القائمة، ولو كانت جائرة ومغتصبة لحقّ المعصوم، وأنّ إقامة الدولة ليست من مهامّ الفُقَهاء في ظلّ غيبة الإمام المعصوم، كما قال المفيد وتلميذه الشريف المرتضى، ثم تلميذه الطُّوسي، وعليهم ارتكز الدرس الفقهيّ النجفي حتى اليوم.

في ذلك الوقت كانت مدرسة قم الفِقهيَّة أخباريةً محضةً لا تؤمن بالعمل السياسيّ إطلاقًا في ظلّ غيبة الإمام المعصوم، ولا شرعية لأي نظام سياسيّ شِيعِيّ أوسُنِّي طَوَال فترة الغيبة، ومِن ثَمَّ اعتنقت قم فكرة «التقوقُع والانزواء السياسي» طَوَال فترة غياب المعصوم.

2- بدأت التحوُّلات في المدرسة القمية سلوكيًّا وفقهيًّا وعَقَدِيًّا على يد الصَّفَويّين الذين أجَّجوا المشاعر القوميَّة والشَّعْبوية، في سياق الحرب مع الدولة العثمانية، العدوّ الشرس والرئيسي للصفويين وقتئذ، فتحولت قم من حالة الانزواء والتقوقُع السياسيّ إلى مرحلة التحالف بين الفَقِيه والسُّلْطان على يد المحقّق الكركي وطهماسب، لكن ظلّ هذا التحوُّل على الهامش الفقهيّ والحوزويّ، وفي إطار النخبة السياسية والدينية، ولم يُترجم عمليًّا لصُلب الحوزة العلمية في النجف أوقم، وظلّت الأغلبية في المجتمع العلمي لا تؤمن بالعمل السياسي ولا بثنائية «الفَقِيه والسُّلْطان».

3- أحدثت الثَّورة الدستورية 1906م حراكًا داخل المجتمع العلمي الحوزويّ في النجف وقم، وكان فُقَهاء قم تابعين للنجف في ذلك الوقت فلا تُبرِم أمرًا إلا بعد مشورة فُقَهاء النجف، وكذلك كان الشاه في إيران يراسل علماء النجف عمومًا والشيرازي في سامراء خصوصًا، في ذلك الوقت، لأخذ رأي رجال الدين في النجف وسامراء في عملية الإصلاح السياسيّ وقضايا إيران، فكان في المجتمع الإيرانيّ شعور بالتبعية للمجتمع النجفي، وحرصت السُّلْطة القاجارية على بقاء وديمومة ثنائية الفَقِيه والسُّلْطان، لكن الحركة

الدستورية حلحلت تلك الثنائية ورسخت فكرة ولاية الأُمَّة على نفسها، من خلال الدستور والبرلمان. ومِن ثَمَّ القضاء على تحالف وثنائية الفَقِيه والسُّلْطان، هذا التحالف المتسبِّب في الاستبداد، في رأي قادة المشروطة. هنا انتقل المجتمع الحوزويّ في النجف وقم من التقوقُع والانزواء أو مجرَّد العمل والتعاون تحت السُّلْطان القائم، على اختلاف التوجُّهات القائمة وقتئذ، إلى مرحلة الإدلاء بجزء من التنظير الفقهيّ السياسيّ من داخل الوعاء الفقهيّ، وانطلاقًا من القواعد المنهجية الأصولية كما وُجد عند النائيني. وانتقل الفريق الآخر القائل بالتحالف بين الفَقِيه والسُّلْطان منذ المحقّق الكركي حتى نوري فضل الله، إلى الكمون والضعف أمام قوة الحركة الدستورية. ثمَ كمن الفقه السياسيّ وخفتت حِدَّته في عهد البهلويين، واعتمد رجال الدين على مبدأ التعاون مع السُّلْطة القائمة، وتحت يدها، في حين حرصت السُّلْطة على التعاون مع مجتمع رجال الدين وإيجاد ثنائية التحالف معًا في ذات الوقت.

4- جاء الخُمَينِيّ فاختلق نظرية ولاية الفَقِيه على مستوى التنظير والتطبيق، بما لم يُعرَف عمليًّا وتاريخيًّا في الفقه الشِّيعِيّ أو حتى السُّنِّي من قبل، فغيَّر العَلاقة بين الفَقِيه والسُّلْطان من عَلاقة التحالف التي تأسست في عهد الصَّفَويّين إلى مرحلة الاندماج والانصهار بين الجانبين، فصار الفَقِيه هو السُّلْطان والسُّلْطان هو الفَقِيه.

5- عمل الخُمَينِيّ على تأميم الحوزة القمية لصالح مشروعه الجديد، ورؤيته الفِقهِيَّة والسياسية، وألغى استقلاليتها المستقرة منذ زمن، وأدمجها في مشروعه السياسي، ومَأْسَسَ نظريته في المؤسَّسات التعليمية والتربوية والثقافية، وظهرت بوادر غضبه على نقل الثقل الشِّيعِيّ الإيرانيّ إلى النجف بعد وفاة البروجردي مباشرة.

6- كانت العَلاقة بين مَرجِعِيَّة محسن الحكيم في النجف والشاه في إيران وطيدة وراسخة، مِمَّا أوجد وحشة ونفورًا لدى الخُمَينِي تجاه الحكيم، ثم

استمرت الخلافات بين الخُمَينِي والخوئي الذي خلف الحكيم في مَرجِعِيَّة النجف.

7- كانت النجف هي المحرِك الأول للثورة الدستورية في إيران. فإليها يرجع الشاه ورجال الدين في قم، يُحكّمونها في ما بينهم. مِن ثمّ أدرك الخُمَينِي ورفاقه خطورة بقاء النجف مَرجِعِيَّة أُولَى وأُمًّا للعالَم الشِّيعِيّ، فعملوا على إضعافها لصالح قم التي أُمِّمَت بقوة السُّلْطة والدولة الوليدة، فعملت الدولة الإيرانيَّة على تأسيس كيانات موازية لمراجع النجف، فافتتح خامنئي مكاتب خاصَّة به في النجف، وموَّلَت إيران تيَّارات مسلَّحة تأتمر بأمر المرشد الأعلى في طهران، دون الرجوع إلى مَرجِعِيَّة النجف. تم ذلك بالتوازي مع جذب الجمهور الشِّيعِيّ داخل النجف وخارجها، لتقليد مَرجِعِيَّة القائد الأعلى في إيران، مِمَّا ساهم في سحب بساط الْمَرجِعِيَّة من تحت أقدام النجف، سيما وأن تلك الكتل الجماهيرية تساهم في وجود الحوزة الحيوية مادِيًّا عن طريق دفع الخمس، وفقهيًّا عن طريق التقليد الفقهيّ العددي. كذلك عملت إيران على استغلال الخلاف الداخلي النجفي-النجفي، مثل ما حدث بين محمد الصَّدر وغيره من المراجع، ووقوف إيران بجانب الآخرين ضدّ الصَّدر، فقد أقلقها تَفرُّد الصَّدر بالمَرجِعِيَّة وهو العربيّ القحّ الذي ربما ينافس القائد الأعلى في طهران، ويجذب الجمهور الشِّيعِيّ العربي والعشائر والقبائل العربية صفًّا واحدًا تحت مظلة مرجعيته، وهو ما يهدِّد مَرجِعِيَّة القائد الأعلى في إيران، فعملوا على تصفيته الجسدية.

8- عمل الخُمَينِي ورجال الثَّورة من بعده على تصفية بعض المنافسين لهم على الساحة، داخل وخارج الدولة الإيرانيَّة، منهم محمد باقر الصَّدر الذي تَسبَّب الخُمَينِيّ في إعدامه عبر البرقية الشهيرة التي أذاعتها إذاعة طهران، وموسى الصَّدر المرجع اللبناني الكبير الذي يؤمن بخطّ النائيني وكانت له عَلاقات قوية بشريعتمداري وبازركان، فأثبتت الشواهد أنّ الخُمَينِيّ سعى للتخلُّص منه، واعتقل أخاه رضا الصَّدر الذي ألَّف أُرْجُوزَة في معتقَله بعنوان

«في سجن ولاية الفَقِيه»، روى فيها أساليب التعذيب البشعة التي تَعرَّض لها في سجون إيران.

9- الخلاف حول نظرية ولاية الفَقِيه ليس بين النجف وقمّ، وليس بين إيران والشّيعَة العرب. بل الخلاف حول نظرية ولاية الفَقِيه هو خلاف شِيعِيّ-شِيعِيّ، فداخل قم نفسها كانت الأغلبية ضدّ ولاية الفَقِيه للخُمَينِيّ، والمراجع الكبار الثلاثة في ذلك الوقت (شريعتمداري وكلبايكاني ومرعشي نجفي) عارضوا نظرية الخُمَينِي. فالخلاف إذًا بين فرقة الشّيعَة كاملةً وشخص نفّذ انقلابًا فقهيًّا وسياسيًّا وعسكريًّا على تاريخ وفقه وأعراف وأبجديات المذهب. وكانت له الغلبة بقوة السُّلْطة والدولة. وأمكنه تغيير المفاهيم لتصير الاجتهادات التي كانت على هامش المذهب وهامش الدرس الفقهيّ والحوزويّ هي الأصل والثابت والمعبّرة عن الطائفة والدولة.

10- استطاع الخُمَينِيّ أن يقضي تمامًا على الفُقَهاء ورجال الدين المعارضين لنظرية ولاية الفَقِيه في الداخل الإيرانيّ عبر مجموعة من التدابير الأمنية والثقافية والتوعوية، فدخلت نظرية ولاية الفَقِيه في بنية النِّظام ومؤسَّساته. وصارت معارضة النظرية تُهمَة لا تُغتفر كما بينَّا في ثنايا الكتاب.

11- أجرى الخُمَينِيّ تحويلًا حاسمًا في بنية المذهب الشّيعِيّ عن طريق تدجين رجال الدين في الداخل الإيرانيّ، وإنهاء عصر استقلالية الحوزة عن السُّلْطة، لأنه أدمج الحوزة مع السُّلْطة، وصار الفَقِيه هو السُّلْطان والسُّلْطان هو الفَقِيه، وألغى ثنائية «الفَقِيه والسُّلْطان» الصَّفَويَّة، ونظرية «الانتظار» التقليدية، وسحب كلّ مميّزات وخصائص الإمام الغائب على شخصه، ومِن ثَمَّ فلا مجال عنده لمعارضة الحاكم باسم الله. وقد بيَّنَّا كيف أثَّر هذا التحوُّل على المذهب الشّيعِيّ كله، وكيف أنتج حوزة ضعيفة إذا ما قُورِنَت بعهدها قبل الخُمَينِيّ، حتى في أسوأ مراحل حكم الشاه لم تصل إلى هذا المستوى من التجريف وتَغَوّل السُّلْطة على مفاصلها.

12- دجَّن الخُمَينِيّ الحوزة في قم بعد الثَّورة لصالح رؤيته وفكرته.

وأخضع المجتمع ورجال الدين بقوة الدولة والسلاح، وغيّر مسارات الفقه الحوزويّ والاجتهاد الشِّيعِيّ، وجعل الهامشَ الفقهيّ أصلًا وعُمُقًا، وجعل الأصلَ هامشًا، ومَأْسَسَ نظريته في القانون والدستور وقَوْلَبَها في المؤسَّسات التعليمية والثقافية والتربوية، وهمّش كلّ من يعارض رؤيته ونظريته، وربما آل الأمر إلى اعتقال المخالفين من رجال الدين وتكميم أفواههم، لا مجرّد تهميشهم، كما فعل مع رفقاء دربه وأساتذته.

13- لم تعترف حوزة النجف بنظرية ولاية الفَقِيه في أيّ يومٍ في تاريخها الفقهيّ والحوزويّ، بل عارضت ولاية الفَقِيه بكلّ قوَّة في عهد مرجعية محسن الحكيم، ثمّ في عهد المرجع الخوئي، ثم في عهد أبي الأعلى السبزواري، ومحمد الصَّدر، ثمّ في عهد السيستاني ورفاقه من أكابر المرجعيات في النجف الآن: محمد سعيد الحكيم، وبشير النجفي، وإسحاق الفياض.

14- لم تعترف مرجعيات لبنان بنظرية ولاية الفَقِيه، بدءًا من موسى الصَّدر، وتلميذه العلامة مهدي شمس الدين، ومحمد حسين فضل الله، والأمين، والمفكرين الكبار أمثال هاني فحص، وغيرهم.

المصادر والمراجع

- إبراهيم الحيدري: تراجيديا كربلاء، طبعة دار الساقي بيروت 1999م.
- ابن خلدون: المقدمة، ط.الهيئة المصرية العامَّة للكتاب 2010م.
- ابن كثير: البداية والنهاية، طبعة مكتبة المعارف بيروت 1992م.
- أبو المعالي الجويني. البرهان ط2، دار الأنصار بالقاهرة تحقيق عبد العظيم الديب.
- أبو عبد اللطيف شباني: الجانب السياسيّ من فقه الإمام مالك، طبعة دار الكتاب المغرب 2014م.
- إحسان نراغي: من بلاط الشاه إلى سجون الثورة، تقديم محمد أركون، ط5. دار الساقي 2015م.
- أحمد أبو مطر: الخطر الإيرانيّ وهم أم حقيقة، ط1، الأمل للطباعة القاهرة 2010م.
- أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسيّ الشّيعِيّ من الشورى إلى ولاية الفقيه، تقديم: د.محمد عمارة، ط4، مكتبة النافذة بالقاهرة 2007م.
- ــــــ تطور الفكر السياسيّ الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، ط6/ مؤسَّسة الانتشار العربي بيروت 2008م.
- ــــــ الْمَرجِعِيَّة الدينية الشِّيعِيَّة وآفاق التطور، ط2، الدار العربية للعلوم، بيروت 2007م.
- أحمد زكي: الخميني بين الثورة والطغيان، ط.دار الكتب، القاهرة 2012م.
- أحمد قوشتي، دكتور: الصراع بين الأخباريين والأصوليين داخل المذهب الشّيعِيّ، ط2، تكوين 2015م.
- أروند إبراهيميان: تاريخ إيران الحديثة، ط.الكويت، سلسلة عالم المعرفة 2014م.
- إسحاق النقاش: شيعة العراق: ط1، المكتبة الحيدرية 1998م.
- إلهه روستامى: تأثير إيران ونفوذها في المنطقة، ترجمة: د.فاطمة نصر، ط1، اليسر للطباعة القاهرة 2011.
- آمال السبكي، دكتورة: إيران بين ثورتين، ط.عالَم المعرفة الكويت عدد 250.
- الإمام علي: نهج البلاغة، تحقيق محمد عبده، ط.قصور الثقافة المصرية، د.ت.

• أمل حمادة: الخبرة الإيرانيَّة الانتقال من الثورة إلى الدولة، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت 2008م.

• أوراق كامل الجادرجي، ط1، دار الطليعة، بيروت 1971م.

• باقر الحكيم: نظرية العمل السياسيّ عند الشهيد محمد باقر الصَّدر، ط.النجف د.ت.

• بدر الإبراهيم ومحمد الصادر، الحراك الشيعي في السعوديَّة، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2013م.

• البرقعي: تحقيق علمي في أحاديث المهدي، ترجمة سعد رستم، سلسلة الشِّيعَة والتصحيح، لا يوجد اسم مطبعة، د.ت.

• برنابي روجرسون: ورثة محمد، جذور الخلاف السني الشِّيعِيّ، ترجمة د.عبد الرحمن عبد الله الشيخ، تعليق: د.عبد المعطي بيومي، ط.الهيئة المصرية العامَّة للكتاب 2015م.

• توفيق السيف: حدود الديمقراطية الدينية، ط1، دار الساقي بيروت 2008م.

• ــــــــ رجل السياسة دليل في الحكم الرشيد، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2011م.

• ضدّ الاستبداد، الفقه السياسيّ الشِّيعِيّ في عصر الغيبة، ط1، المركز الثقافي العربي.

• ــــــــ عصر التحوُّلات، ط1، مؤسَّسة الانتشار العربي 2016م.

• جلال الدين صالح: ولاية الفقيه وإشكالية السُّلطة السياسية في الفقه الشِّيعِيّ، ط1، مكتبة القانون والاقتصاد الرياض.

• جويا بلندل سعد: صورة العرب في الأدب الفارسيّ الحديث، ترجمة: صخر الحاج حسين، طبعة الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن.

• جيمس وارل، استكشاف إشكالية الهُوِيَّة القوميَّة في إيران، طبعة مكتبة الإسكندرية، 2016م، ترجمة: محمد العربي.

• حامد الخفاف: النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، بيروت، دار المؤرخ العربي 2007م.

• حجة الإسلام أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، ط.الهيئة المصرية العامَّة

للكتاب 2009م.

• حسنين هيكل: مدافع آيات الله، ط2، دار الشروق 2002م.

• حسين الجبوري: تطبير الرؤوس وتجريح الأجساد تفجُّعًا على مصرع الحسين، ط.الوراق 2016م.

• حسين مجيب: صلات بين العرب والفرس والترك، طبعة دار الثقافة بالقاهرة 2001م.

• حميد بارسا نيا: الخريطة الفكرية الإيرانيَّة عشية الثورة، تعريب خليل زامل العصامي، ط.مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت. 2012م.

• حوارات أحمد الكاتب مع المراجع والعلماء والمفكرين حول وجود الإمام الثاني عشر، ط1، مؤسَّسة الانتشار العربي.

• حيدر حب الله: العنف والحريات الدينية قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي، إعداد، ط1، الانتشار العربي 2011م.

• ــــــــ المدرسة التفكيكية، ط.مؤسَسة الانتشار العربي بيروت: و: حجية الحديث، ط1، مؤسَسة الانتشار العربي بيروت 2016م.

• حيدر قلمدران القمي: طريق الاتِّحاد في تمحيص روايات النصّ على الأئمة، ترجمة: محمود زين العابدين، ط.2007م، د.ت.

• حيدرنزار: المَرجِعِيَّة الدينية في النجف، ط.مؤسَّسة التاريخ العربي، النجف د.ت.

• الخميني: الحكومة الإسلامية، منشورات مركز بقية الله الأعظم، بيروت 1418هـ.

• ــــــــ كشف الأسرار، ط.طهران د.ت.

• ــــــــ الحكومة الإسلامية . القاهرة 1979م، ترجمة وتقديم حسن حنفي، د.ت.

• ديفيد مكدول: تاريخ الأكراد الحديث، ط1، الفارابي، بيروت 2004م.

• رسائل الشريف المرتضَى، ط.بيروت، د.ت.

• رسول جعفريان: التشيُّع في العراق وصلاته بالمَرجِعِيَّة وإيران، ترجمة حيدر جواد، ط1، دار الحبيب طهران، ص106.

• رشيد الخيون: الأديان والمذاهب بالعراق، ط1، مركز المسبار الإمارات 2016م.

• ــــــــ الإسلام السياسيّ بالعراق، ط1، مركز المسبار الإمارات 2011م.

• رضا الصَّدر: في سجن ولاية الفقيه، ص28، نسخة حسن طهراني، (ترجمة: د

عليّ مهدي، وتصحيح حسن طهراني وفجر الولاية).

• روبير بندكتي: الشعائر بين الدين والسياسة في الإسلام والمسيحية، دراسة أنثروبولوجية. طبعة دار مصر المحروسة.

• زهير مارديني: الثورة الإيرانيَّة بين الواقع والأسطورة، ط1، دار اقرأ بيروت 1986م.

• ستيفان وينتر: الشِيعَة في لبنان تحت الحكم العثماني، ترجمة محمد حسين المهاجر، ط1. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي2016م.

• سلطان النعيمي: التيَّارات والقوى السياسية في إيران، ط1. المسبار2015م.

• الشريف المرتضىَ عليَ بن الحسين: الشافي في الإمامة. ط.بيروت د.ت.

• الشيخ الصدوق: الهداية، مكتبة إسلامية طهران 1377 هجري.

• الشيماء العقالي: نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها في جمهورية إيران الإسلامية. ط.مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي 2011م.

• صلاح جواد شبر: ثيولوجيا التشيُّع السياسيّ بين حقّ الله والشَعْب وواقع الممارسة، ط1. الرافدين + OPUS، لبنان، كندا 2017م.

• الطوسي: الغيبة، ط.مؤسّسة أهل البيت بيروت 1412.

• عباس بن نخي: البروتستانتية الشِيعِيَّة، ص85، ط1. مؤسّسة الإمام للنشر والتوزيع بالكويت.

• عبد الجبار الرفاعي: مفهوم الدولة في مدرسة النجف، ط1، مركز دراسات فلسفة الدين 2014م.

• عبد الرسول الغفاري: الشقشقية، ط1، عترت، المؤسّسة الإسلامية للبحوث والمعلومات، قم 2010م.

• عبد العزيز القاسم: مكاشفات حسن الصفار، ط1. العبيكان 2008م.

• عبد الكريم سروش: أرحب من الأيدلوجيا، ترجمة أحمد القبانجي. ط1. مؤسَّسة الانتشار العربي 2014م.

• عبد اللطيف الحرز: من العرفان إلى الدولة. التصوف في فكر الإمام الخميني والشهيد الصَّدر، ط.الفارابي 2011م. بيروت.

• عليّ الكاش: اغتيال العقل الشِيعِيّ دراسات في الفكر الشعوبي، طبعة لندن 2015م.

• عليّ الوردي: مهزلة العقل البشري، ط2، الوراق 1994م.

- عليّ شريعتي: التشيُّع العلويّ والتشيُّع الصفوي، ط2، دار الأمير 2007م.
- عليّ فياض، دكتور: نظريات السُلْطة في الفكر السياسيّ الشِيعِيّ، ط2، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي 2010م.
- غسان طه، دكتور: يوم الفداء.. مقاربة اجتماعية تاريخية لإحياء شعيرة عاشوراء في لبنان بين 1860، 1975م، طبعة دار المعارف الحكمية 2016م.
- فاطمة الصمادي: التيَّارات السياسية في إيران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2012م.
- فهمي هويدي: إيران من الداخل، ط.دار الشروق بالقاهرة 2014م.
- قاسم شعيب: العقل السياسيّ الإسلامي، ط1، مؤسَّسة الانتشار العربي 2014م.
- الكليني: أصول الكافي، بيروت، دار الأضواء 1405هـ.
- المجلسي: بحار الأنوار، ط.طهران د.ت.
- مجموعة باحثين: النجف الأشرف إسهامات في الحضارة، ط.النجف، د.ت.
- مجموعة مؤلفين: اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، إعداد حيدر حب الله، ط1، مؤسّسة الانتشار العربي 2014م.
- مجموعة مؤلفين: الإخوان وإيران خارج المذهب داخل السياسة، طبعة المسبار الإمارات، 2015م.
- مجموعة مؤلفين: أهل السُنَّة في إيران، طبعة مركز المسبار 2012م.
- مجموعة مؤلفين: تقرير ميداني، التشيُّع في إفريقيا، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات 2011م
- مجموعة مؤلفين: شيعة العراق الْمَرجِعِيَّة والأحزاب، ط.مركز المسبار الإمارات 2011م.
- مجموعة مؤلفين: ضمن كتاب مطارحات في الفكر السياسيّ الإسلامي، ط.الانتشار العربي بيروت.
- مجموعة مؤلفين: مطارحات في الفكر السياسيّ الإسلامي، إعداد حيدر حب الله، ط.مؤسّسة الانتشار العربي.
- مجيد حميد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ترجمة ص.حسين، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت + المعهد العالمي للفكر الإسلامي

واشنطن 2010م.

- محسن الأمين. أعيان الشيعة، ط.بيروت 1999م.
- محسن كديور: ولاية الفقيه.. قراءة في النطاق المنهجي، ترجمة مهدي الأمين، مركز البحوث المعاصرة بيروت.
- محمد السيد الدسوقي. دكتور، مدخل لعلم الأصول. ط.رابطة الأزهر القاهرة.
- محمد الشيرازي: أجوبة المسائل الفرنسية. بيروت مركز الرسول الأعظم للتحقيق والنشر 1998م.
- محمد الصياد: ثبوت القرآن بين السُنَّة والشِيعَة الإمامية. طبعة دار النور، الأردن 2015م.
- محمد باقر الصَّدر: الإسلام يقود الحياة، بيروت 1399هـ.
- محمد باقر الموسوي الخوانساري: روضات الجنات في أحول العلماء والسادات، ط.مؤسّسة إسماعليان. طهران.
- محمد بن جرير الطبري: تاريخ الطبري، ط.دار المعارف بالقاهرة د.ت.
- محمد جعفر الحكيم: تاريخ الفقه والأصول في حوزة النجف الأشرف، ط.العارف للمطبوعات د.ت.
- محمد حسين النائيني: تنبيه الأُمَّة وتنزيه الملة. ط.التنوير 2014م.
- محمد عابد الجابري: العقل السياسيّ العربي، ط10/ مركز دراسات الوحدة العربية 2017م.
- محمد مجتهد الشبستري: قراءة بشرية للدين، تعريب أحمد القبانجي، ط1، مؤسَسة الانتشار العربي2009م.
- مرتضى مطهري: نقد الفكر الديني. ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 2011م. جمع وتصنيف: مهدي جهرمي. ومحمد باقري.
- ______ الثورة والدولة. ط.دار الإرشاد طهران د.ت.
- مصباح يزدي، الأسئلة والأجوبة. مؤسّسة الإمام الخميني قم 1380 هجري.
- المفيد: أوائل المقالات، طبعة دار الكتاب الإسلامي بيروت 1983م.
- ______ المقنعة، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم 1410هـ.
- منتظري: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية. ط1. المركز العالمي

للدراسات الإسلامية، قم.

• نبيل الحيدري: التشيُّع العربي والتشيُّع الفارسيّ، طبعة دار الحكمة لندن 2014م.

• الهمداني: مصباح الفقيه. ط 1. منظّمة الإعلام الإسلامي طهران د.ت.

• هوشنك نهاوندي: الخميني في فرنسا، ط 1. مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانيَّة، الرياض 2017م.

• واعظ زاده خراساني: حياة الطوسي وآثاره، في رسائل الشيخ الطوسي، ط.بيروت، د.ت.

• يوسف الصانعي: مقاربات في التجديد الفقهي، ترجمة إعداد وتقديم: حيدر حب الله، ط 1. مؤسّسة الانتشار العربي 2010م.

الدوريات والصحف والوسائط الإعلامية

• أحمد الكاتب: محكمة رجال الدين في مواجهة المرجعيات والإصلاحيين السياسيين، الوسط، العدد 365، بتاريخ 25 يناير 1999م.

• أحمدي نجاد: الدول الغربية تسعى لاعتقال المهدي، عربي 21، 22 يونيو 2015م. 35p6o/http://cutt.us

• أسعد البصري: خامنئي يقيل السيد السيستاني، مركز الروابط، 11 فبراير 2016م.

• أنور مالك: أين أنتم أيها الليبراليون العرب من التكفير الشِّيعِيّ، الخليج أون لاين، 2016/4/25م.

• إياد جمال الدين: مبدأ ولاية الفقيه بين المفاهيم الشِّيعِيَّة والتجربة الخمينية، 2014/7/1م. حوار القنطرة.

• جان أجون: حلب والتوسُّع الفارسيّ تحت قناع التشيُّع، 22 ديسمبر 2016م. مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانيَّة.

• حامد حيدر: تعيين الأراكي مقدمة لفرض مَرجِعِيَّة خامنئي، الوسط، العدد 99، 1993/12/20م.

• حوار حسين فضل الله مع صحيفة اللواء اللبنانية 2008/10/13م.

• حوار عليّ الأمين مع مجلة المجلة 6 أكتوبر 2012م.

• حيدر حب الله: العقل الأخباري.. أساسيات المعرفة ومناخات الظهور، مجلة المنهاج، العدد 47، بيروت خريف 2007م.

• ــــــــ التيَّارات الإسلامية في لبنان، مطالعة عابرة في المشهد الثقافي والفكري، ندوة التيَّارات الإسلامية في العالَم الإسلامي، طهران، 2007م.

• الخامنئي التقى المهدي 13 مرة، جنوبية 10 أبريل 2017م.

• د.عبد الرؤوف غانم: الإعدامات آلية لحماية النِّظام ومنهج الدولة الإيرانيَّة، 5 نوفمبر 2016م، مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانيَّة.

• د.عليّ المؤمن: أنصار ولاية الفقيه ومعيار العلاقة بحزب الدعوة، صحيفة المثقف 2016/7/1م.

• د.هبة رؤوف عزت: مجالس العزاء الحسينية بعيون سنية، جريدة الوسط البحرينية، العدد 2669، الأحد 27 ديسمبر 2009م.

- شفيق شقير. الدوافع التاريخية لنظرية ولاية الفقيه. الجزيرة نت 3 أكتوبر 2004م.
- ربط ظهور المهدي بما يحدث في سوريا، عربي 21.. 1 أكتوبر 2016م.
- رجل دين إيرانيّ: المهدي يرفض الظهور بسبب انحرافات الشيعة. جنوبية. 11 أكتوبر 2016م.
- زياد الدريس: سوسيولوجيا الدماء الدينية.. ثنائية المسيح/الحسين. الحياة. 2010/1/6م. عدد 17078.
- الشهيد الحاج الشيخ فضل الله النوري: موقع دار الولاية للثقافة والإعلام 2 أغسطس 2007م.
- الشيخ حسن إسماعيل: الشيرازية وعداؤها للمرجعيات، جنوبية. 14 أكتوبر 2016م.
- علاء اللامي: حوار صريح حول مَرجِعِيَّة السيستاني ودورها منذ 2003م. صحيفة المثقف الجديد، عدد 3541، الاثنين 2016/5/16م.
- عليّ الأمين: ولاية الدولة والحاكمية. ورقة الأمين في منتدى تعزيز السلم أبو ظبي. 18 يناير 2017م.
- عليّ المؤمن: أنصار ولاية الفقيه ومعيار العلاقة بحزب الدعوة. المثقف 2016/7/1م.
- محسن كديور: في إيران لدينا حكومتان، حوار/الجزيرة نت 3 أكتوبر 2004م.
- محمد الصياد: الشِّيعَة والمعتزلة بين الاتّفاق والاختلاف، موقع إضاءات بتاريخ 2 فبراير 2017م
- ______ مركزية الأُمَّة في سياسة الإمام عليّ، هافنتغون بوست 8 أبريل 2017م.
- محمد المختار الشنقيطي. السلفية الجهادية الشِّيعِيَّة. 2017/5/16م. مدونات الجزيرة.
- محمد مهدي شمس الدين وولاية الأمة على نفسها. جريدة الحياة 2011/9/3م.
- ممثّل خامنئي يكشف هوية من يمنع ظهور المهدي، الجنوبية 20 أبريل 2017م.
- ميثاق العسر: بين التديُّن الحقيقي والتديُّن المزيَّف. العراق، صحيفة المثقف 2016/11/26م.

• ــــــــ بين السيستاني الجد والسيستاني الحفيد، صحيفة المثقف 2016/4/19م.

• ــــــــ سبّ أهل السُّنَّة من أفضل الطاعات. صحيفة المثقف 3362، 2015/11/19م.

• ــــــــ ولاية الفقيه السيستانية بين النصب والانتخاب، صحيفة المثقف عدد 3547، الأحد 2016/5/22م.

• نهرو عبد الصبور: العقيدة الأرثوذكسية لمذهب الشِّيعَة والمعتزلة، دراسة نشرت في الحوار المتمدن عدد 1747، 2006/11/27م.

• هاني فحص: النجف تحت خيمة الْمَرجِعِيَّة، جريدة السفير اللبناني، الخميس 10 نيسان/أبريل 2003م.

• هاني نسيرة: هاني فحص والتشيُّع العربي الثائرون على الصفوية والولي الفقيه، معهد العربية للدراسات 21 سبتمبر 2014م

المراجع الفارسيَّة

• آشنايي با علوم اسلامى: علم كلام، انتشارات اسلامى، قم، 1362هـ.ش.

• آملى: ولايت فقيه: ولايت فقه وعدالت، موسسه اسرا، قم، 1379هـ.ش.

• بهمن اموى: اقتصاد سياسى جمهوري اسلامى، تهران، گام نو 1381هـ.ش.

• جميله كديور: تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، چاپ اول، طرح نو، تهران، 1379هـ.ش.

• حسين بشيريه: جامعه مدنى وتوسعه در ايران، تهران، 1377هـ.ش.

• حسين بشيريه: موانع توسعه سياسى در ايران، تهران، گام نو، 1379هـ.ش.

• حسين على منتظرى: گفتگو، مجله آوا، 13 مهرماه 1378هـ.ش.

• ــــــــ ولايت فقيه وقانون اساسى، راه نو، شماره 18، تيرماه، 1377هـ.ش.

• رسول جعفريان: دين وسياست در دوره صفوى، انصاريان، قم، 1370هـ.ش.

• روزنامه كيهان: شماره 13223، 15 دى ماه 1377هـ.ش.

• سعيد برزين: جناح بنديهاى سياسى در ايران، چاپ 4، تهران، 1378هـ.ش.

• سعيد حجاريان: تاوان اصلاحات (مجموعه مقالات)، تهران، چاپ اول، انتشارات ذكر 1379هـ.ش.

• ــــــــ جمهوريت: افسون زدايى از قدرت، تهران، 1378هـ.ش.

• صحيفه امام، موسسه تنظيم ونشر اثار امام خمينى، 1368هـ.ش.

• كاظم حائرى: امام خمينى ومفهوم ولايت فقيه، مجله انديشه حكومت، شماره 1، 1377هـ.ش.

• ليو شتراوس: فلسفه سياسى چيست؟، ترجمه: فرهنگ رجائى، طهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، 1372هـ.ش.

• مجله حكومت اسلامى: سال اول، شماره يک، پاييز 1374هـ.ش.

• محسن كديور: دغدغه هاى حكومت دينى، تهران، نشر نى، 1379هـ.ش.

• ــــــــ نظريه هاي دولت درفقه شيعه، تهران، نشر نى، 1376هـ.ش.

• مصباح يزدى: آنچه روشنفكران مذهبى ادعا مى كنند، انكاردين است، روزنامه ايران، 1379هـ.ش.

- ـــــــــ حقوق وسياست درقرآن، قم. مؤسسه امام خميني، 1377هـ.ش.
- ـــــــــ حكومت ومشروعيت، كتاب نقد، شماره 7، تابستان 1377هـ.ش.
- ـــــــــ مجله حكومت اسلامي، سال اول، شماره اول، پاييز 1374هـ.ش.